IGLESIA Y SOCIEDAD EN LA EDAD MEDIA

Dominique Iogna-Prat



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



DOMINIQUE IOGNA-PRAT

IGLESIA Y SOCIEDAD EN LA EDAD MEDIA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 2010



Catalogación en la fuente Dirección General de Bibliotecas, UNAM

BX965
I64 Iogna.Prat, Dominique
Iglesia y sociedad en la edad media / Dominique Iogna-Prat. – México . UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010
73 p. – (Serie Historia General, 26)

ISBN 978-607-02-1216-1

1. Historia de la iglesia – Historiografía – Edad Media, 600-1500. I. t. II. Ser.

Primera edición: 2010

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 México, D. F.

www.historicas.unam.mx
+52 (55) 5622-7518

ISBN 978-607-02-1216-1

Impreso y hecho en México



Iglesia y sociedad en la Edad Media

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM,
se terminó de imprimir en offset el 26 de febrero de 2010
en Formación Gráfica, Matamoros 112, Colonia Raúl Romero,
Nezahualcóyotl, Estado de México.
Su composición y formación tipográfica, en tipo New Baskerville
de 11:13, 10:11 y 8:9.5 puntos, estuvo a cargo
de Sigma Servicios Editoriales,
bajo la supervisión de Ramón Luna Soto.
La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 500 ejemplares
y estuvo al cuidado de Israel Rodríguez


INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



ÍNDICE



PRÓLOGO

Los textos que el lector tiene entre sus manos son la versión escrita de las conferencias que pronunció el profesor Dominique Iogna-Prat en el Instituto de Investigaciones Históricas entre el 3 y el 6 de noviembre del año 2008 en el marco de la cátedra Marcel Bataillon.

La aparición de este volumen marca, sin duda, un hito en la trayectoria historiográfica del propio instituto al ser la primera obra consagrada en su totalidad a la Edad Media en más de cuatro décadas, desde que en 1965 vieran la luz los *Estudios sobre las instituciones medievales españolas* de don Claudio Sánchez-Albornoz.[1] Calificado en el propio catálogo electrónico del instituto como una "verdadera rareza en nuestro medio historiográfico", lo cierto es que este grueso volumen del abulense se insertaba en la línea abierta quince años antes por Luis Weckmann al publicar la tesis doctoral (*Las bulas alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval*) que había realizado bajo la dirección de Ernest Kantorowick, uno de los medievalistas más importantes de aquellos años.[2]

La interrupción de esta línea historiográfica obedece a numerosos factores, entre los cuales debe señalarse la ausencia, en los repositorios mexicanos, de fuentes, colecciones documentales y bibliografía especializada sobre la época medieval; la dificultad en décadas pasadas para realizar estancias de investigación en el extranjero; la imposibilidad de allegarse materiales de trabajo sobre la Edad Media; el hecho de que la gran mayoría de los profesores que integraban la planta docente de las instituciones de educación superior eran mexicanistas —lo cual impedía a un estudiante interesado en el estudio de la Edad Media adquirir la formación y el instrumental teórico-metodológico de un medievalista— y, por último, la falta de interés por parte de los estudiosos mexicanos de aquella generación por acercarse al pasado europeo. Dicho desinterés obedeció, como he analizado en otra

[1] Claudio Sánchez-Albornoz, *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1965, 830 p. (Historia General, 5).

[2] Luis Weckmann, *Las bulas Alejandrinas de 1493 y la teoría política del papado medieval. Estudio de la supremacía papal sobre las islas, 1091-1493*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, 1949, 316 p. (Historia General, 1).



parte,[3] a la forma en que el Estado posrevolucionario concibió la historia de México y la manera en que aquellos historiadores entendieron su quehacer cotidiano, centrado en la tarea de comprender lo mejor posible la rica y vasta historia de México.

Cuarenta años después el panorama es totalmente distinto: a través de internet es posible tener acceso a diversas bases de datos, a los artículos e índices de las revistas especializadas, a los catálogos de las bibliotecas más importantes del mundo y a los principales instrumentos del medievalismo, como la propia *Patrología Latina*, las *Acta Sanctorum* o los *Monumenta Germaniae historica*, accesibles desde el magnífico portal *Documenta Catholica Omnia*.[4] Por otra parte, los viajes trasatlánticos se han hecho más asequibles y hoy en día son numerosas las instituciones que ofrecen ayudas para estancias de investigación. Al tiempo, los diversos archivos, lo mismo que numerosas librerías virtuales de reconocida seriedad, pueden enviar los materiales solicitados al domicilio del investigador.

A todo ello se suma, como elemento más importante, un cambio en la forma de entender la historia por parte de los investigadores mexicanos, quienes hoy en día están convencidos de la necesidad imperiosa de intensificar los vínculos académicos con instituciones de diversas partes del mundo, de formar grupos de investigación internacionales y multidisciplinarios, así como de abrir nuestro propio panorama historiográfico hacia otras áreas del conocimiento histórico, no necesariamente ajenas a la historia de nuestro país, como es el caso de la Edad Media. El libro que hoy ve la luz es la materialización de todos estos anhelos, así como un pequeño paso en la consecución de uno de los objetivos primordiales de la actual dirección del instituto: la apertura hacia el estudio de áreas históricas distintas a la historia nacional.[5]

El interés que suscita la historia universal —y particularmente la Edad Media— entre el público mexicano pudo calibrarse en el nú-

[3] Martín Ríos, "Los estudios medievales en México: balance y perspectivas", *Históricas,* Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, México, núm. 84, 2008, p. 1-26.

[4] www.documentacatholicaomnia.eu

[5] Con anterioridad, la Cátedra Marcel Bataillon había acogido en el Instituto de Investigaciones Históricas a dos importantes medievalistas: Henri Bresc, quien en el año de 1995 ofreció una serie de conferencias acerca de "La cultura material en las tierras del *latifondio* italiano", y Jean-Claude Schmitt, quien en el año 2000 impartió un seminario sobre "La imagen. Funciones y usos de las imágenes en el occidente medieval". Sin embargo, sus textos nunca se publicaron. Martín Ríos, *op. cit.,* p. 17.



mero de personas que asistió a las conferencias del doctor Iogna-Prat, el cual sobrepasó con creces una centena. Animado por tan numerosa concurrencia y por la fecundidad de los debates establecidos durante el desarrollo de la cátedra, y convencido asimismo de la utilidad de presentar por escrito las conferencias, el doctor Alfredo Ávila —actual secretario académico del instituto— propuso al ponente realizar la presente publicación y encomendó a quien esto escribe realizar la traducción de los textos y coordinar el trabajo editorial.

La entusiasta acogida que tal propuesta tuvo por parte del autor —generoso en más de un sentido— hace posible que la Universidad Nacional Autónoma de México publique los trabajos de uno de los medievalistas de mayor prestigio internacional y uno de los mejores conocedores de la historia cluniacense. En efecto, el profesor Dominique Iogna-Prat posee una larga trayectoria que inició en 1975 cuando obtuvo la maestría en Historia Medieval en la Universidad París IV con la tesis "Femmes et pénitence chez les ermites du Bas-Maine, fin XI^e^-début XII^e^ siècles", la cual fue dirigida por Michell Mollat. En 1984 obtuvo el doctorado en Historia Medieval en la Universidad París X Nanterre con la tesis "Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maieul de Cluny (954-994)", la cual fue dirigida por Pierre Riché y presentada ante un tribunal integrado por George Duby, François Dolbeau y Edmond Ortigues, quienes le concedieron la máxima calificación. En 1997 obtuvo la habilitación para dirigir tesis de doctorado con la investigación "L'ecclésiologie des moines en France occidentale (IX^e^-XII^e^ siècles)". Iogna-Prat ha sido profesor de las universidades de París X Nanterre, Nancy y Niza y profesor invitado de la Johns Hopkins University, del Collegium Budapest Institute for Advanced Studies y del Center for Medieval Studies de York (G. B.) Asimismo, ha realizado estancias de investigación en diversas instituciones, como la Fundación Thiers (París), el Max-Planck-Institut für Geschichte (Gotinga), el Institut für Frühmittelalterforschung (Münster) y los *Monumenta Germaniae Historica* de Munich. Dominique Iogna-Prat pertenece desde el año de 1985 al Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Tras haber desarrollado su actividad profesional en el Atelier de Recherche sur les Textes du Moyen Âge (Universidad de Nancy) y el Centre d'Études Mediévales de Saint-Germain d'Auxerre (Universidad de Burdeos), desde el año 2006 se encuentra adscrito al Laboratoire de Médiévistique Occidentale de Paris (LAMOP), cuya sede se halla en la Universidad París I Sorbona.

Por otra parte, el autor ha participado en numerosos proyectos y seminarios de investigación en las universidades de Nanterre, Borgoña y París —muchos de ellos en colaboración con el propio George Duby— y ha coordinado diversos encuentros internacionales, entre los que destacan el coloquio Hugues Capet, 987-1987. La France del An Mil, bajo la presidencia de Robert Delort (1987),[6] y L'École Carolingienne d'Auxerre, en colaboración con Colette Jeudy y Guy Lobrichon.[7] Entre sus numerosas publicaciones pueden destacarse: *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maieul de Cluny (954-994)*;[8] *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*;[9] *Études clunisiennes*[10] y *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*.[11] Entre las obras colectivas que ha co-dirigido sobresalen: *Religion et culture autour de l'an mil. Royaume capétien et Lotharingie*;[12] *Marie. Le culte de la vierge dans la société médiévale*;[13] *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*[14] y, finalmente, *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*.[15] A estos títulos debe añadirse más de una cincuentena de artículos científicos.

[6] Robert Delort y Dominique Iogna-Prat (coords.), *La France de l'an mil*, París, Éditions du Seuil, 1990, 436 p. (Colección Points Histoire).

[7] Dominique Iogna-Prat, Colette Jeudy y Guy Lobrichon (eds.), *L'École Carolingienne d'Auxerre: de Murethach à Rémi*, París, Beauchesne, 1991, 506 p. (Colección Les Entretiens d'Auxerre).

[8] Dominique Iogna-Prat, *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maieul de Cluny (954-994)*, París, Les Éditions du Cerf , 1988, VII-478 p.

[9] Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, París, Aubier, 1998, 508 p. (Colección Historique). [Existe traducción inglesa: *Order and Exclusion. Cluny and Christendom face Heresy, Judaism, and Islam (1000-1150)*, Nueva York-Ithaca, Cornell University Press, 2002, IX-407 p. (Conjunctions of Religion and Power in the Medieval Past)].

[10] Dominique Iogna-Prat, *Études clunisiennes*, París, Picard, 2002, 239 p. (Colección Les Médiévistes Français).

[11] Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, París, Seuil, 2006, 683 p. (Colección L'univers Historique).

[12] Dominique Iogna-Prat y Jean-Charles Picard (coords.), *Religion et culture autour de l'an Mil. Royaume capétien et Lotharingie: actes du Colloque Hugues Capet, 987-1987, la France de l'an Mil*, Auxerre, 26 y 27 de junio de 1987, Metz, 11 y 12 de septiembre 1987, París, Picard, 1990, 350 p.

[13] Georges Duby, Dominique Iogna-Prat, Eric Palazzo y Daniel Russo (eds.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, prefacio de Georges Rupalio, París, Beauchesne, 1996, 623 p.

[14] Dominique Iogna-Prat y Gilles Veinstein (coords.), *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, París, Flammarion, 2003, 298 p.

[15] Dominique Iogna-Prat y Brigitte Miriam Bedos-Rezak (dirs.), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, París, Aubier, 2005, 380 p.



Los textos que integran el presente volumen son producto del trabajo que el profesor Iogna-Prat ha desarrollado en los últimos años. El primero de ellos, intitulado "La iglesia. Un edificio excepcional en el paisaje social" —expuesto en las conferencias de los días 3 y 4 de noviembre— es una síntesis de las propuestas contenidas en el libro *La maison Dieu*. En él, el autor analiza la evolución del lugar de culto cristiano desde sus orígenes tardo-romanos hasta la plenitud medieval, centrándose en tres aspectos: 1) el proceso por medio del cual la iglesia-monumento se convirtió en un espacio sagrado; 2) el proceso a través del cual la iglesia-monumento fue identificada con la propia *Ecclesia*, es decir, con la comunidad de fieles, y 3) la función que desempeñó la iglesia en la plena Edad Media como eje articulador del espacio social y rural, para lo cual retoma el concepto de "inneclesiamiento" propuesto por Michel Lauwers.

En "La matriz monástica del letrado en el Occidente latino (s. V-XIII)" —presentado el día 5 de noviembre— nuestro autor analiza las distintas etapas por las que atravesó el proceso de formación de los letrados en el Occidente medieval, desde la época de san Benito hasta el siglo XIII —momento en el que surgieron las órdenes mendicantes—. Analiza también el papel cultural que tuvieron los monjes de tradición benedictina como transmisores de las letras antiguas, como cultivadores de las artes liberales y como creadores de un modelo de vida y de una concepción de la sociedad que tendría como resultado un proceso de "monaquización" de la Iglesia y de la sociedad cristiana, en el que los monjes se colocaron a la cabeza de la jerarquía eclesiástica.

Este último aspecto fue el eje sobre el cual giró la disertación final de nuestro autor en el instituto el día 6 de noviembre. De esta suerte, Iogna-Prat analiza primero el proceso de cristianización del modelo trifuncional de la sociedad que existía desde la época romana y que dio como resultado la división de la sociedad en tres órdenes (*oratores*, *bellatores*, *laboratores*) —esquema propuesto por Emo de Auxerre y desarrollado por los cluniacenses a finales del siglo X—. Se detiene después en la naturaleza —sagrada y virginal— y el papel de los monjes como mediadores y transmisores exclusivos de los bienes del más allá. Concluye, finalmente, con el análisis de las contribuciones de estos monjes a la definición de la cristiandad.

La forma en que los "intelectuales" clericales activos durante el periodo que se ha denominado "el momento gregoriano" constru-



yeron una idea de la Iglesia mediante la exclusión de los herejes, judíos y paganos y su caracterización como "bestias"[16] es objeto de estudio en el último trabajo intitulado "La formación de un paradigma eclesiástico de la violencia intelectual en el Occidente latino en los siglos XI y XII". Así, tras analizar la génesis y desarrollo del modelo de controversias empleado en la plena Edad Media por escritores como Pedro el Venerable, nuestro autor se centra en la forma en que los intelectuales medievales definieron la cristiandad a partir de la exclusión de "los otros" para finalmente interrogarse sobre las consecuencias a largo plazo de la implantación de este modelo clerical medieval. Su respuesta lo lleva a detectar, primero, un proceso de transmisión del modelo de lo clerical a lo intelectual a partir de la modernidad, de tal suerte que el intelectual cumpliría las funciones que en la Edad Media desempeñó el clérigo y, segundo, a situar los movimientos antijudíos de mediados del siglo XII en la prehistoria del antisemitismo.

La traducción de los escritos es resultado de la colaboración entre diversas instituciones y una muestra de los resultados que el trabajo en equipo puede ofrecer. De esta suerte, Alfonso Hernández, doctorando en el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República de Argentina, y alumno en régimen de cotutela del profesor Iogna-Prat, realizó la traducción del texto "La iglesia. Un edificio excepcional en el paisaje social". Por mi parte, he vertido al español los textos "La matriz monástica del letrado en el Occidente latino (siglos V-XIII)" y "La formación de un paradigma eclesial de la violencia intelectual en el Occidente latino en los siglos XI y XII", al tiempo que he hecho la transcripción de la conferencia del día 6 de noviembre a partir del CD que preparó Alfredo Domínguez, miembro del Departamento de Cómputo del instituto. Finalmente, la versión castellana de cada uno de estos estudios fue revisada por su autor. Con el fin de dar una mayor unidad y coherencia a la obra, el Departamento Editorial del Instituto de Investigaciones Históricas ha preparado una bibliografía general con base en el apartado bibliográfico que formaba parte del primer artículo, así como de las notas

[16] Elemento que nos recuerda los debates sobre la naturaleza del hombre americano y la indignación de fray Alonso de Montesinos, quien a principios del siglo XVI increpaba a los encomenderos preguntándoles "¿acaso éstos no son hombres?", refiriéndose a los naturales americanos.



al pie que acompañan a los otros textos. Ello, sin duda, puede convertirse en una útil herramienta para los interesados en el tema.

En tanto coordinador de la Cátedra Marcell Bataillon 2008 no me queda sino agradecer a las personas e instituciones que han hecho posible la realización de este ciclo de conferencias: en primer lugar, a la doctora Alicia Mayer y al doctor Alfredo Ávila, quienes acogieron calurosamente la propuesta de invitar al profesor Iogna-Prat; en segundo término, a la señora Annie Marchegay —encargada de la oficina de Cooperación Científica de la Embajada de Francia en México— y a todo su equipo, particularmente a Margarita Martínez. En tercer lugar pero no por ello menos sentida, mi gratitud hacia la licenciada Miriam Izquierdo —secretaria técnica— y al señor Rubén Olmedo —secretario administrativo del instituto—, así como a sus colaboradores directos (Luz Mercado y Leticia Salinas respectivamente), quienes se encargaron de las cuestiones prácticas de la visita del profesor Iogna-Prat. Asimismo, es imperativo reconocer las gestiones del Seminario Multidisciplinario de Estudios Medievales de la Facultad de Filosofía y Letras —representado por Guillermo Velásquez e Israel Álvarez— que posibilitaron la impartición de la conferencia “La formación de un paradigma eclesial de la violencia intelectual en el occidente latino en los siglos XI y XII” en dicha sede el día 5 de noviembre. Por otra parte, deseo hacer constar mi agradecimiento hacia los doctores Antonio Rubial García, José Rubén Romero Galván, Miguel Pastrana y Jorge Traslosheros, quienes animaron y enriquecieron con su entusiasta participación los debates de cada una de las sesiones. Finalmente, quisiera dejar testimonio de mi profunda gratitud hacia el profesor Dominique Iogna-Prat por haber aceptado cruzar el Atlántico e impulsar con su presencia el desarrollo de los estudios medievales en México. Esta experiencia no ha sido sino un primer contacto —personal, académico e institucional— que augura una fecunda y cada vez más estrecha colaboración entre el incipiente medievalismo mexicano y el ya centenario medievalismo francés; colaboración que, sin duda, será benéfica para ambas partes.

MARTÍN RÍOS SALOMA



LA IGLESIA: UN EDIFICIO EXCEPCIONAL EN EL PAISAJE SOCIAL

El cluniacense Raúl Glaber debe su celebridad como historiador a su interés casi obsesivo por todos los acontecimientos sobresalientes que tuvieron lugar en torno al *millenium* del nacimiento y de la pasión de Cristo. Menciona los múltiples desórdenes de un universo envejecido: cometas, hambrunas, lluvias de sangre, apostasía de cristianos que se convierten al judaísmo, oleadas de herejes. En sentido contrario, Glaber releva los signos anunciadores de una nueva alianza entre Dios y sus fieles, señal de una verdadera renovación del mundo. Es notable que esos signos diversos de renacimiento manifiesten todos una fuerte relación con la tierra: descubrimiento de reliquias, concilios de paz e instauración de zonas sin violencia, construcción de un "blanco manto de iglesias", peregrinajes a los Lugares Santos; expansión de la cristiandad hacia el este con la conversión del rey de los húngaros, Esteban, que abre una vía terrestre hacia Jerusalén. Símbolo de un mundo que se despoja "de los harapos de su vejez", la construcción (o la reconstrucción) de iglesias sobre casi toda la Tierra en las cercanías del tercer año posterior al año mil, es el soporte de un vasto programa de reforma monástica. Luego de estas menciones generales, Glaber prosigue, en efecto, con los ejemplos de construcciones y constructores de origen monástico, especialmente de Cluny, y, para marcar claramente el movimiento de santificación del mundo gracias a la reforma monástica, a continuación describe los descubrimientos, por todos lados, de reliquias santas, como si el "blanco manto de iglesias" de la edad de los monjes ofreciera a los antiguos mártires del cristianismo el relicario apropiado para "revelarse a las miradas de los fieles".

Los historiadores de la heresiología medieval notaron desde hace tiempo que "el blanco manto de iglesias" celebrado por Glaber no se manifestó sin problemas y que unas voces discordantes se hicieron escuchar para cuestionar la necesidad misma de los lugares de culto. El *Libro de los milagros de santa Foy de Conques* relata así las

declaraciones de un campesino del Bazadais que denunciaba la "estupidez" de dedicar oraciones a algo que, a sus ojos, no es más que una "cabaña del bosque". Más al norte, un gran obispo activo en las márgenes del reino capeto y del imperio salio, Gerardo de Cambrai, durante un sínodo reunido en Arras en 1025, hace retornar al buen camino a herejes que, entre otras desviaciones, sostienen que "el templo de Dios no tiene mayor dignidad [...] que un dormitorio". A semejanza de clérigos de Orleans, condenados a la hoguera en 1022, esos herejes anónimos niegan el hecho de que "el continente pueda definir el contenido". Por esta toma de posición radical, se inscriben en la tradición directa de los padres latinos, más que reservados en materia de celebraciones monumentales, y obligan a sus adversarios a un esfuerzo doctrinal sin precedentes. Antes de la intensa reflexión que se produjo durante el siglo XII y en el cuadro de la gran síntesis sacramental asociada a los nombres de Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo y Tomás de Aquino, los polemistas ortodoxos de la primera mitad del siglo XI, especialmente el redactor de las actas del sínodo de Arras, se dedican a recordar la antigüedad de la tradición monumental sobre la que se apoya la iglesia, equivalente tipológica del tabernáculo de Moisés y del templo de Jerusalén; sobre todo, se empeñan en definir lo que distingue al edificio destinado al culto de las otras construcciones hechas por la mano del hombre. Es en ese contexto que emerge la primera formulación doctrinal de lo que podríamos llamar un "plus" eclesial: la iglesia es definida como un "lugar especial" donde Dios está "más presente" y donde "su gracia se derrama más abundantemente".

El lugar de culto en el Occidente medieval: entre santidad y sacralidad

¿Cómo se llegó hasta a eso? ¿Cómo es que el término *ecclesia*, que originalmente designa a la asamblea de los fieles, llegó en el mundo latino, a designar igualmente el lugar de culto? ¿Por qué se adoptó precisamente ese término ambiguo, cuando había disponibles otras numerosas denominaciones (*aula, basilica, domus Dei, dominicum, fabrica, locus, templum*)? ¿Por qué y cuándo la iglesia-monumento se convirtió en un elemento indispensable para la visibilidad social de la institución eclesiástica? El movimiento global de afir-



mación del edificio eclesiástico en el paisaje social representa, de hecho, una prodigiosa inversión de los valores, que afecta a largo plazo al cristianismo. El objetivo de este capítulo es, en primer lugar, presentar los grandes rasgos de la lenta maduración eclesiológica que, haciendo uso de las doctrinas sacramentales, permitió justificar la confusión, propia del Occidente medieval, entre continente (la iglesia-monumento) y contenido (la Iglesia-comunidad). En la segunda parte, intentaremos medir los efectos sociales de esta materialización de lo divino en edificios de piedra.

La santidad de las personas

En materia de localización de lo divino, el legado bíblico posee una perfecta ambivalencia. Por un lado, Yahvé no duda en proclamar que el lugar de las manifestaciones teofánicas puede ser "santo" (Éxodo 3, 4-5; Josué 5, 15) o incluso "terrible" (Gen. 28, 10-20), porque es la "puerta del Cielo"; por el otro, en relación a Salomón (III Reyes 8, 27), no deja de declararse que una casa hecha por la mano del hombre no podría contener a Dios, y esto, como consecuencia, lleva a Agustín a sostener que Dios existe "sin lugar" o que es "carente de lugar" (*illocalis*). Finalmente, no olvidemos el mensaje de Cristo que proclama hasta el cansancio que su reino y el de su padre no son de "este mundo".

Por otra parte, la Iglesia antigua recibe del mundo romano tardo-antiguo categorías jurídicas de primordial importancia para pensar la relación con el mundo —especialmente los calificativos "santo", "sagrado" y "religioso"—. Pero fuera cual fuere la influencia a largo plazo de estas nociones para el derecho civil y para el derecho canónico, conviene insistir en el hecho de que el cristianismo de los primeros siglos se caracteriza por una voluntad manifiesta de ruptura con toda forma de sacralidad antigua, se trate tanto de los templos como de las múltiples formas de panteísmo pagano. Los discípulos de Cristo son poseedores de una religión "desterritorializada" que implica la mínima relación posible con el mundo terrestre. Si, desde los primeros siglos del cristianismo, algunos espacios son valorizados, es en forma no intencional y a través de intermediarios. Que la forma no haya sido intencional, tiene que ver con la personalidad reconocida a las iglesias por parte de la

autoridad pública. Numerosas leyes promulgadas a partir del reinado de Constantino el Grande e integradas en 438 al Código Teodosiano se dedican a fijar el destino de aquellos, esclavos o fugitivos, que se refugian en las iglesias. Para justificar la atribución a los lugares de reunión cristianos de lo que antes había sido el estatuto de excepción de los templos, la legislación otorga a las iglesias la calidad de "templos del Dios altísimo", declara a los altares "sacro santos" y castiga toda infracción al asilo como "sacrilegio". Es así como en el terreno del *derecho civil* es donde se realiza el primer reconocimiento de la sacralidad de los lugares cristianos. Respecto de los intermediarios, se trata de personas excepcionales, de esos "muertos muy especiales" que son los santos, cuyos restos se veneran aquí en la tierra porque representan un *medium* hacia el más allá. Por una evolución léxica notable, en el latín de los cristianos el término *locus* (o *locullus*) termina por designar a las reliquias de un santo o incluso a la caja que las contiene, el lugar construido en honor del santo es considerado entonces un gran relicario de piedra. Al final de una evolución lenta, concluida en el siglo VIII, se impone la regla según la cual no podía existir lugar de culto sin reliquias. Es así que se llega a constituir un espacio propiamente cristiano, constituido de polos organizados en redes. La distribución de las reliquias se hace a partir de lugares de origen (Tierra Santa, Roma) y de lugares de relevo (Aquisgrán y numerosos santuarios como Tours, Auxerre) para llegar a toda una miríada de lugares a escala local. Este fenómeno capital en la constitución de una primera territorialidad cristiana señala el acta de nacimiento de un nuevo género literario, la traslación de reliquias, cuyo primer ejemplo es la traslación de los santos Pedro y Marcelino por Eginardo justo a principios del siglo IX. Este nuevo espacio cristiano se organiza en dos niveles complementarios, apropiados para convertir a la iglesia en el punto de articulación entre lo local y lo universal. A nivel microscópico, se distingue la patria menor del santo que, con la llegada de sus reliquias señala su área de influencia, desde los límites de las tierras donde las reliquias fueron recibidas (*aduentus*), hasta el centro en donde el mismo reposa (*occursus*). El nivel macroscópico está constituido por la cristiandad, organizada en múltiples patrias de santos o de apóstoles, siguiendo la lógica de la *diuisio apostolorum*, iniciada en principio por los Hechos apócrifos de los apóstoles y a la que Isidoro de Sevilla otorgó su forma canónica en



el *De ortu et obitu patrum*; hasta ese momento el término que designaba la comunidad de los discípulos de Cristo, "Cristiandad", toma un sentido geográfico, cuyo primer testimonio aparece muy a finales del siglo VIII bajo la pluma de Angilberto.

La sacralidad del lugar

Los restos del santo no simplemente santifican el lugar de culto, lo sacralizan. En las vidas o milagros del santo, no es raro ver evolucionar el término *corpus* hacia el campo semántico del calificativo *sacer*. Si el cuerpo del santo y el espacio que ocupa son "sagrados", es porque las reliquias participan del ritual de consagración del edificio eclesiástico y de su entorno. La historia de la formación de ese ritual es larga y bastante compleja. En los primeros siglos del cristianismo no existe ninguna consagración específica del lugar de reunión de los fieles agrupados para conmemorar el sacrificio de Cristo. Es la primera celebración de la eucaristía la que "consagra" el edificio, así como la instalación en el altar de restos santos, como el caso de los de Gervasio y Protasio en Milán, que Ambrosio identifica con las almas de los mártires evocados en el Apocalipsis (6, 14-15). En el siglo VI, en Roma, un ritual nuevo aparece bajo la doble forma de un exorcismo, destinado a purificar el edificio de toda presencia diabólica, y de la instalación de reliquias de santos. Por su parte, la liturgia galofranca conoce en un primer momento dos rituales separados: por un lado, la consagración del altar y de la iglesia; por el otro, la instalación solemne de reliquias. Con el tiempo, se opera la unión entre los dos rituales galicanos, como lo atestigua el primer ejemplo conocido, el *Ordo* de Saint-Amand (entre 594 y 650). Sobre la base de esta armonización más o menos alcanzada, la ceremonia de dedicación se enriquece a continuación con la bendición de los objetos litúrgicos (vasos, ornamentos, vestimentas) y con la iluminación del edificio. En los siglos VIII-IX se opera una transformación mayor. En el contexto de la unificación litúrgica deseada por los soberanos carolingios, los ritos romano y galicano se acercan y se combinan, la amalgama se manifiesta en el *ordo* romano 43. En el futuro sólo hay que enriquecerlo con el *ordo ad benedicandam ecclesiam* de los años 840, integrado a mediados del siglo X en el



pontifical romano-germánico (*ordo* 40), que llega a Roma durante el siglo XI, donde se le agregan algunos elementos en el siglo XIII. Al término de esta lenta maduración, el ritual de dedicación, limitado originalmente al sacrificio eucarístico, se transforma en uno de los momentos más fastuosos de la liturgia latina.

Los años 840, tiempo de síntesis y puesta en marcha de un ritual unificado de consagración para el lugar de culto, primero a escala del imperio carolingio, luego de la cristiandad latina, ven igualmente emerger un comentario a ese ritual, el *Quid significent duodecim candelae*. Ese comentario permite establecer una relación entre liturgia y eclesiología y, al hacerlo, comprender las apuestas sociológicas del ritual. Es en ese contexto discursivo que el término *ecclesia* se impone como *terminus technicus* para designar al edificio eclesiástico. La elección de ese término por la cristiandad latina (el cristianismo oriental continuará distinguiendo con términos diferentes el lugar de reunión de los cristianos, *naos*, y la comunidad de los fieles, *Ecclesia*) acarrea pesadas consecuencias, muy bien sugeridas por el autor anónimo del *Quid significent duodecim candelae*. La *Ecclesia* (la Iglesia comunidad) y la *ecclesia* (la iglesia-monumento) comparten una relación de tipo metonímica según la cual el continente designa el contenido y viceversa. Esta confusión, que es objeto en los siglos siguientes de exégesis múltiples y refinadas, dice bastante acerca de la visibilidad de una institución, la Iglesia, que, a través del edificio que la designa, se impone en el paisaje social. Es en esta dinámica donde el modelo iconográfico de la *Ecclesia*, hasta entonces referido a una alegoría femenina, llega a identificarse, en el curso del siglo XI, con un edificio apropiado para estructurar al pueblo cristiano en dos grupos bien distintos (clérigos y laicos).

La sacramentalización del lugar de culto en la edad de la Reforma de la Iglesia

Después del siglo IX, la época de la reforma de la Iglesia en los siglos XI y XII representa el segundo momento importante en la definición de una doctrina del lugar de culto. El clero gregoriano tiene como proyecto de conjunto la construcción de una sociedad cristiana. Para ser *de* la Iglesia, conviene estar *en* la iglesia; es necesario pasar por el edificio de piedra para acceder al templo espiritual.



Pero estar *dentro* supone también la posibilidad de estar *por fuera*. Existen los cristianos, piedras vivas de la comunidad sacramental que es la Iglesia, y existen los otros. Un testimonio claro de la separación establecida entre los miembros del cuerpo de Cristo y de quienes no lo son aparece a partir de los años 1050 en los comentarios del canon de la misa, especialmente de la fórmula "*Ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi tui domini nostri Iesu Christi*". Refiriéndose a la sentencia agustiniana según la cual "no existe lugar para el verdadero sacrificio por fuera de la Iglesia católica", los exégetas proveen una definición restrictiva del "nosotros" (*nobis*) entendida en la exclusión de los otros —todos los otros, es decir los herejes, los judíos y los paganos (casi siempre se trata de los musulmanes)—. En respuesta, los movimientos heterodoxos —desde los años 1020 hasta los cátaros, que aparecen en la segunda mitad del siglo XII— se oponen a toda mediación eclesial; se niegan entonces a confundir continente (iglesia) con contenido (Iglesia) y sostienen que es imposible encerrar a Dios en un edificio hecho de piedras y de muros.

Las primeras sumas escolásticas se elaboran sobre el terreno fértil de esos debates. En ellas, la Escritura es tratada como una gran catedral y los monumentos bíblicos —el Arca de Noé, el Tabernáculo de Moisés, el Templo de Ezequiel, el Templo de Salomón y de David, cada uno como prototipo de la Iglesia— concebidos, según la hermenéutica de los tres sentidos, no solamente como edificios representables (sentido histórico) sino también como marcos necesarios para pensar la sociedad cristiana (sentido alegórico) e incluso la vida espiritual de cada uno de los fieles (sentido tropológico). No se trata entonces simplemente de describir el conjunto de la sociedad como una catedral, sino también, y sobre todo, de dotar de una arquitectura al conjunto de la Creación como lo hace Hugo de Saint-Victor en su *De sacramentis*, una obra capital en la reflexión doctrinal llevada a cabo entre los años 1050-1150 en torno a la cuestión del lugar de culto. Ésta se organiza alrededor de tres ejes de reflexión principales:

1) El primero se remonta al debate provocado por Berenguer de Tours en la segunda mitad del siglo XI acerca de la Eucaristía. Desde los inicios de la controversia en la materia, que se originan en la confrontación entre Pascasio Radberto y Ratramno de Corbie en el siglo IX, se pueden distinguir esquemáticamente dos posiciones: de un lado, los que sostenían el "realismo" eucarístico, según el cual

las especies consagradas (pan y vino) se transforman *realmente* en cuerpo y en sangre de Cristo; por el otro, los "simbolistas" (entre los que se contaba Berenguer) sostenían que el cambio postulado no es más que una *imagen*, la Eucaristía no tenía más objeto que recordar el sacrificio de Cristo como fundamento de la Iglesia, sin que sea necesaria su reiteración *real*. La victoria de los realistas (al menos oficialmente) influye indirectamente en la cuestión del lugar de culto. La transformación (se dice también "transmutación" e incluso, a partir de 1140, "transubstanciación") *real* de las especies tiene como consecuencia dignificar no sólo el *momento* (la misa) sino también el *lugar* del sacrificio (la iglesia) considerados como un "plus" perteneciente al dominio de lo divino.

2) Paralelamente a estas discusiones, se reflexiona acerca de la noción de *causa* sacramental. Pedro Lombardo sostiene que los sacramentos realizan aquello de los que son figura: "causan la gracia al significarla". Hugo de Saint-Victor presenta la noción de causalidad "dispositiva" (Tomás de Aquino hablará de causalidad "instrumental"), según la cual el sacramento instaura las condiciones que predisponen a la recepción de la gracia, un poco como a la manera de un vaso o de cualquier continente necesario a la realización del contenido; aplicada a la iglesia-monumento, se mide toda la importancia de la noción de sacramento-vaso.

3) La reflexión en materia de causa sacramental es contemporánea de un importante esfuerzo de clasificación de los sacramentos. Se distinguen entonces siete sacramentos mayores (*sacramenta*: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden, matrimonio) y una serie de sacramentos menores (*sacramentalia*), entre ellos el agua bendita y la imposición de cenizas. La definición de los siete sacramentos no se realizó sin problemas. Por ejemplo, durante largo tiempo se dudó si acaso la dedicación o consagración de la iglesia debía encontrarse entre los siete sacramentos mayores. Al final de muchas dudas, se excluyó la dedicación de la lista de los siete sacramentos o, mejor dicho, la integró, pero sólo a medias, con el precio de un interesante desdoblamiento del primero de ellos, el bautismo —bautismo del edificio emblemático de la comunidad y bautismo de los fieles—. En un sermón de dedicación que haría escuela, Ivo de Chartres explica que la consagración de la iglesia representa la primera etapa de un proceso: conviene que el edificio sea bautizado para que los fieles puedan serlo también y que los otros sacramentos



se cumplan en el seno de ese espacio funcional que es la Iglesia. En otras palabras, el bautismo de la iglesia *dispone* a la realización de los otros sacramentos; sin él, no hay espacio sacramental y por lo tanto no hay comunidad cristiana.

La espacialización de lo sagrado

Bautizada como una persona, la iglesia es también santificada como tal. Al final de un largo proceso de maduración doctrinal, la primera escolástica consagra, podemos decir, la *personalización* de la iglesia-edificio. Este punto de llegada, que nos retrotrae paradójicamente a nuestro punto de partida —la santificación de las personas y no de los lugares—, dice mucho sobre la inversión de los valores que tuvo lugar en el seno del cristianismo entre la edad de los padres y los años 1150. Originalmente considerada una necesidad material desdeñable frente a las moradas inefables de la ciudad celeste, la iglesia-edificio se impuso a tal punto en el paisaje que se convirtió en el lugar inevitable de congregación y de control de los hombres.

La lenta formación de una doctrina sacramental del lugar de culto que hemos intentado esbozar a grandes rasgos, no es un simple capítulo de la historia de la Iglesia. En la medida que los términos Iglesia y sociedad son coextensivos y que no existe, en la Edad Media occidental, un criterio laico de pertenencia, es también un capítulo de la historia de la sociedad e incluso un capítulo esencial en la definición a largo plazo de la noción de territorio. De allí la necesidad de pasar del dominio de las doctrinas eclesiales al de las prácticas sociales. Un simple ejemplo nos persuadirá de esta necesidad. Hemos señalado más arriba que con el fin de definir el "nosotros" del canon de la misa, los exégetas recurrieron, desde los años 1050, al proverbio agustiniano de acuerdo al cual "no existe lugar para el verdadero sacrificio fuera de la Iglesia católica". Esta noción de "lugar para el verdadero sacrificio" parece pasar rápidamente del terreno de las doctrinas al de la práctica y de los escritos a valor jurídico. Así, entre 1030 y 1070, algunos autores provenzales de actas de fundación o de dotación de iglesias sostienen que la "casa" (*aula*) llamada iglesia, puesto que contiene la Iglesia, fue instituida por el Señor, los apóstoles y los padres para ser el "lugar del verdadero sacrificio". Esos textos, escasos de seguro, señalan con



notable insistencia el nexo que une el acto sacramental y el lugar de su realización: si es digno ofrecer un sacrificio a Dios, entonces conviene hacerlo en un lugar apropiado.

La iglesia como conjunto

Este lugar es considerado como "propio" de lo divino al final de una lenta evolución, cuya historia comienzan a escribir los exégetas de la liturgia, como Walafrido Estrabón, a partir de los años 840. Dos fases de esta historia nos interesan aquí: el surgimiento antiguo de edificios cristianos (en plural), más tarde el agrupamiento en un solo lugar de funciones anteriormente divididas en distintos edificios.

Los primeros cristianos no tienen ninguna razón para dotarse de edificios específicos para reunirse, rezar y compartir la comida común que está en el origen del rito eucarístico. De la misma forma que a los apóstoles, les alcanza durante mucho tiempo con casas, donde se juntan en pequeños grupos y cuya estructura retocan para esta necesidad. En Doura Europos (Siria), la primera *domus ecclesiae* atestiguada por la arqueología, de mediados del siglo III, es una simple casa en la que dos habitaciones fueron especialmente afectadas a las necesidades de la comunidad: una para las reuniones de la asamblea, la otra para el rito del bautismo. En Roma, el Titulus Byzantis es, durante el siglo II, una modesta celda en un comercio, luego una *domus ecclesiae* destinada a reunir un conjunto de casas vecinas de la misma manzana para formar, en el siglo V, la basílica puesta bajo el patronazgo de san Juan y de san Pablo. Para responder a los problemas de la cantidad de fieles, de las primeras necesidades del culto, así como a la necesidad de distinguir, en el seno de la asamblea, los servidores de los fieles, y los hombres de las mujeres, la *domus ecclesiae* conoce una evolución morfológica que la convierte en un edificio específico (*aula ecclesiae*), dotada de una sala amplia para la asamblea y que adopta habitualmente, a partir del siglo IV, la forma más común de la arquitectura civil: la basílica.

A decir verdad, el *aula ecclesiae* contemporánea de la Paz de la Iglesia (313) en principio no es más que uno de los edificios propios de la comunidad cristiana. La primera arquitectura del cristianismo está, en efecto, compuesta de tres lugares funcionalmente separa-



dos, que pueden ciertamente ser articulados, como en el caso de los grupos episcopales paleocristianos, pero que no están insertados en un conjunto arquitectónico único: el lugar del culto en el sentido propio del término, definido por la presencia del altar; la capilla de los mártires, fundada sobre las reliquias; el baptisterio, centrado en la pila o en piscina. La evolución esencial de la estructura de los edificios eclesiásticos durante la alta Edad Media consiste justamente en reunir, articular y jerarquizar esos diferentes polos funcionales, convirtiendo a un *mismo lugar*, la iglesia, en la conjunción de las esferas bautismal, martirial (o santoral) y eucarística. La política llevada a cabo por Gregorio el Grande en San Pedro de Roma a fines del siglo VI da una buena idea de los cambios morfológicos realizados antes o después según las regiones. El papa elige valorizar el altar resaltándolo de distintas maneras; sobre todo, lo ubica justo por encima de la cripta que acoge las reliquias como forma de establecer una relación vertical y jerárquica entre Cristo y sus santos. Otra etapa, también esencial, consiste, entre los siglos IX y XI, en instalar pilas bautismales en el interior del edificio que abriga ya el altar y la confesión de los santos.

Una dinámica parecida de agrupación se encuentra en el corazón del ritual de consagración de la iglesia, que, a partir de los años 840, se impone al conjunto de la cristiandad latina. La ceremonia se enfoca en un polo central constituido por el altar, que asocia de manera íntima pero jerarquizada a Cristo y a sus santos. Ese polo sacramental obedece a una lógica englobante e irradiante. Por una parte, el ritual conformado en los *libelli* litúrgicos luego en los pontificales se extiende, bajo la forma de bendiciones o de consagraciones, a múltiples objetos (muros, campanas, manteles de los altares, etcétera) constitutivos de un todo, el lugar de culto. Por otra parte, el conjunto consagrado irradia y gana su entorno inmediato dedicado a los muertos cristianos; desde los años 960, en efecto, los pontificales presentan un *ordo* de consagración de los cementerios complementario de la dedicación de la iglesia misma. Es el punto de partida de una dinámica espacial según la cual el altar y la iglesia constituyen un polo en extensión del cual depende todo un conjunto de áreas concéntricas —cementerios, vallados de paz (*sagreres*), parroquias, señoríos eclesiásticos— que contribuyen largamente a fijar el hábitat, a agrupar a los hombres y controlarlos.



Fijación del hábitat, agrupamiento y control de los hombres

La especialización de lo sagrado en el Occidente medieval participa así de una historia global de la sociedad, una historia cuyos paradigmas fueron profundamente renovados desde hace unos cincuenta años gracias a los aportes de la arqueología del hábitat, los cuales obligan al medievalista, *nolens volens*, a retomar el conjunto de sus reflexiones sobre la "sociedad feudal" y el rol de la Iglesia en el seno de esta sociedad, en definitiva, a releer a Marc Bloch y Georges Duby a la lux de Richard Morris.

Lo esencial de la renovación de los paradigmas consistió en *historizar* la pregunta acerca de los modelos de vida, poniendo nuevamente en duda el presupuesto de la inmovilidad del hábitat antiguo y la antigüedad de las estructuras eclesiales. La tesis defendida en el pasado por Abois de Jubainville y Fustel de Coulanges acerca de una filiación directa, en las antiguas zonas de colonización romana, de la *villa* o aldea ya ha sido unánimemente abandonada. En revancha, numerosos historiadores de la Antigüedad tardía sostienen aún, por un lado, que la organización de la Iglesia en los lugares de sepultura reservados a los cristianos se produjo a mediados del siglo III y, por el otro, que la "parroquia" (sea cual sea la denominación dada al agrupamiento de fieles alrededor del lugar de culto) es, a partir del siglo IV, un fenómeno estructuralmente ligado a la edificación de iglesias.

Entre los medievalistas, la tesis de la antigüedad de las estructuras eclesiales se enfrenta, a partir de los años 1970-1980, con las enseñanzas de la arqueología rural, que presenta los desplazamientos del hábitat como un fenómeno recurrente durante el curso de la alta Edad Media. Según las regiones de Europa, las poblaciones se habrán asentado más o menos entre los siglos VIII y XII —asentamiento que los arqueólogos y los historiadores, que no trabajan en la misma escala, no explican de la misma manera—. Como lo ha demostrado perfectamente Elizabeth Zadora-Rio, la aldea del historiador no es la misma que la del arqueólogo. En la escala macroscópica de los sistemas de explicación global, los historiadores se dedicaron, en general, a articular ese fenómeno de asentamiento duradero del hábitat con una mutación social de gran envergadura: la puesta en marcha (más o menos precoz según distintos análisis,



entre los años 850 y alrededor del año mil) de la sociedad feudal. Según el modelo del "*incastellamento*" propuesto por Pierre Toubert, la transformación del hábitat y la reorganización de los territorios que afecta el Lacio y la Sabina en los siglos X-XI sería el resultado de la voluntad señorial de agrupar a los hombres en lugares elevados y fortificados para controlarlos mejor. Esta tesis, que hace del castillo el centro de una organización social nueva, fue a continuación ampliada por Robert Dossier bajo la forma de un "enceldamiento" generalizado, consistente en fijar a las poblaciones alrededor del castillo, de la iglesia, del cementerio y de la parroquia —polos y "células" para la agrupación, control y dominación de los hombres—. Lejos de satisfacer a los arqueólogos, para quienes es muy difícil encontrar en el terreno tantos fenómenos conexos (concentración de hábitat, fortificación, delimitación de áreas de agrupamiento), el modelo del parcelamiento ("enceldamiento") tiene valor a lo sumo para "la infancia" de Europa occidental. Luego de un primer milenio de itinerancia y de desplazamientos sobre territorios limitados, el mundo nórdico ofrece, en efecto, otro paradigma de fijación del hábitat, en los siglos XI-XII, bajo la forma de agrupamientos de casas-establos que no deben nada ni a los castillos ni a las iglesias.

El "inecclesiamento"

En dos estudios recientes, Michel Lauwers sistematizó la contribución del polo eclesial a la historia del "enceldamiento" al hablar de "*inecclesiamento*". Calcado de "*incastellamento*", el término "*inecclesiamento*" tiene por objeto caracterizar el proceso por el cual la Iglesia en tanto que institución es creadora de espacio social.

Para apreciar toda la fuerza de su innovación, conviene insistir sobre el hecho de que ese proceso —cuya génesis se puede situar groseramente en los años 850-900— está en total contradicción con el desinterés original del cristianismo anterior a la Iglesia por someterse a parámetros de organización terrestre. Las primeras comunidades cristianas heredan las estructuras territoriales romanas —especialmente la ciudad y la diócesis— sin atribuir a esta herencia un sentido diferente que el de las necesidades materiales de una estadía aquí en la tierra, deseando además que sea lo más corta posible. Para calificar la naturaleza de los cambios que se



operaron entre el mundo antiguo y el mundo medieval, ciertos historiadores no dudaron en hablar del paso de lazos *espaciales* a lazos *sociales* (es decir *personales*), con el abandono progresivo de los modelos de organización territorial propias de la Antigüedad romana, "fundados en una concepción del espacio limitado, regulado y estable, del que da cuenta, por ejemplo, la práctica de las centuriaciones" (M. Lauwers). Desde muy temprano, la Iglesia contribuyó, a su manera, a ese proceso de desestructuración territorial. En el marco de un enfrentamiento entre obispos que se disputan el control de un oratorio aún por consagrar, el papa Gelasio I sostiene que "no conviene que una diócesis esté definida por límites o en función de lugares determinados". Dentro de esta lógica, no es el territorio lo que constituye la diócesis sino la presencia de un pueblo de fieles y los lazos *personales* instaurados entre la comunidad y la autoridad episcopal de referencia.

Sin que sea posible aquí, a falta de estudios de referencia, dar cuenta en detalle de las condiciones precisas en las que se operó el cambio, es necesario constatar que, desde la transformación de los años 800, el papado instaura una concepción completamente diferente de la relación respecto de la tierra, con la elaboración de los marcos territoriales protoestatales de la "República de san Pedro", que es una estructura *pública* dotada de una frontera. La primera territorialidad medieval es así tanto un aporte de los pontífices romanos, soberanos espirituales y temporales, como de los reyes y emperadores carolingios, otónidas y salios, cuyo espacio soberano confunde alegremente estructuras políticas y estructuras eclesiales. De ello da testimonio, entre otras, la historia de la creación de diócesis en el reino oriental de los francos y en Europa central entre 800 y 1050, tema de numerosas bulas pontificales así como de diplomas reales. Desde ese punto de vista, es llamativo que sea un papa de origen lotaringio alimentado con prácticas del poder imperial, León IX, quien lanza la moda, característica del papado reformador, de los grandes viajes del pontífice romano para consagrar lugares (altares e iglesias) y espacios ritualmente delimitados por deambulación o "circuitos" (cementerios y propiedades eclesiásticas). Al hacer esto, otorga de alguna manera una realidad territorial a la *libertas romana* contemporánea de su pontificado, los lugares y los espacios consagrados son como "clones" de Roma. En ese sentido, León IX es, como numerosos



de sus sucesores inmediatos, por ejemplo Urbano II, un papa de la tierra, puesto que es sobre la tierra donde la Iglesia señala en adelante su presencia.

Las áreas dependientes del altar y de la iglesia

El nuevo modelo de organización territorial al que la Iglesia imprime su sello, entre otras estructuras de dominación sobre la tierra y los hombres, es de tipo irradiante o radioconcéntrica; obedece a la lógica de polos en extensión —el altar y la iglesia— de los que dependen áreas consideradas como específicamente eclesiales.

La primera de esas áreas es el cementerio. La relación entre los vivos y los muertos conoce entre la Antigüedad y la Edad Media una completa revolución que afecta profundamente la topografía. Luego de siglos de separación entre los vivos y los muertos con la instalación de las necrópolis fuera de las ciudades, durante la Edad Media se opera una lenta integración de los difuntos al interior del mundo de los vivos. La arqueología del hábitat sacó a la luz un largo proceso que, siguiendo una cronología que varía según las regiones, posee al menos tres fases: desde las necrópolis en pleno campo hasta la agrupación de las tumbas en áreas consagradas alrededor de las iglesias, pasando por un momento de inhumación dentro de la zona habitada. Originalmente, el término "*coemeterium*" no se refiere más que a la tumba. Hay que esperar al siglo VI para ver aparecer en el mundo monástico la práctica de la inhumación comunitaria de cristianos separados de no-cristianos. Pero es mucho más tarde cuando esa área de inhumación es reservada por consagración a los cristianos —entendiéndose que la inhumación *ad sanctos* practicada desde el siglo IV no tiene nada que ver con la inhumación en un área ritualmente consagrada—. Como se ha dicho más arriba, los primeros rituales de consagración de cementerios aparecen en el siglo X en los manuscritos pontificales; sin embargo, casi ningún ejemplo está documentado en la práctica antes de los años 1050 y los canonistas no dan, antes del siglo XII, una definición clara del cementerio cristiano concebido como una tierra fecundada por las cenizas de los fieles. Por supuesto, no podemos olvidarnos de poner esta definición restringida del espacio de los muertos cristianos en relación con el rechazo contemporáneo de los herejes,

los judíos y los musulmanes, tres figuras emblemáticas de la "sociedad de persecución" señalada por Robert I. Moore.

En el frente pionero de la lucha contra el Islam, en Cataluña y en Septimania, la instalación (o reinstalación) de comunidades campesinas en los siglos IX, X y XI, es señalada en las muy numerosas actas conocidas como "de consagración de iglesia". El interés de las actas de esa práctica es dar una idea precisa de la forma con la que el espacio de la comunidad se organiza alrededor de la iglesia recientemente consagrada. Así, el 15 de noviembre de 985, Oliba, conde de Cerdaña, y su esposa Ermengarda, invitan al obispo Sala de Urgel a consagrar la iglesia Sant Critófor de Vallfogona. El acta redactada para la circunstancia precisa que fueron en ese momento fijados los límites de la parroquia (*termini parroquiae*) y que el cementerio y un área de paz (*sacraria*) fueron establecidos "en el circuito" de la iglesia (*in circuitu ecclesie*). Las áreas concéntricas dependientes de la iglesia están situadas en el interior de un límite, el "circuito", que evoca a la vez la antigua práctica jurídica romana de delimitación de los bienes raíces por deambulación y la consagración de cementerios por circunvalación ritual de los clérigos portadores de reliquias. La primera área concéntrica alrededor de la iglesia está reservada a los muertos. Enseguida viene la *sacraria*, círculo de treinta pasos donde se agrupan los vivos en búsqueda de asilo y de protección sagrada. Parecido agrupamiento termina a veces formando el núcleo de una aldea (*sagrera*, *cellera*), que ciertos arqueólogos del hábitat llegan a calificar como "aldea eclesial".

La última área concéntrica está constituida por la parroquia. ¿Qué debemos comprender con ese término en el último tercio del siglo X? La "parroquia" (*parochia*) durante largo tiempo designó una realidad topográfica completamente distinta de lo que nosotros comprendemos hoy en día. Contrariamente a lo que los historiadores pensaron durante mucho tiempo, no hay continuidad entre el *fundus* romano y la parroquia medieval. Las delimitaciones parroquiales representan modos de recorte del espacio sin antecedentes; se trata de una creación medieval, aún embrionaria en los siglos IX-X, que no llega a la madurez sino hasta los siglos XI-XII. En tiempos más tempranos, por otra parte, el término *parochia* designa una unidad macroscópica, la diócesis, o bien un lugar microscópico, la basílica o la iglesia. La palabra no adquiere una clara acepción territorial sino hasta el siglo XII, al final de una compleja historia



de atracción de fieles hacia la iglesia, comprendida como el lugar necesario para la definición sacramental de los cristianos en comunidad, lugar del bautismo y de la muerte, lugar de participación más o menos regular para el sacrificio eucarístico, lugar de reconciliación y de reintegración para los penitentes. Dos factores principales están en la génesis de la parroquia medieval. El primero se relaciona con el pago del diezmo, que es obligatorio a partir de la época carolingia y debe ser entregado en el lugar de culto. En ese sentido, la parroquia es ante todo un territorio fiscal concebido como el instrumento a través del cual los fieles contribuyen a las necesidades de la "fábrica", es decir al mantenimiento de los curas y esencialmente del edificio mismo, como lo sostiene Hincmar de Reims en el que es sin dudas el primer tratado sistemático consagrado a la propiedad eclesiástica, la *Collectio de ecclesiis et capellis*. El segundo recurso histórico de la parroquia es el cementerio. Desde la época carolingia, se recomienda a los fieles hacerse inhumar allí donde pagan el diezmo. Con el tiempo (un largo tiempo, si se tiene en cuenta la distorsión habitualmente grande entre las decisiones teóricas del clero y su aplicación en la práctica), el parroquiano "natural" es aquel que paga el diezmo y se hace inhumar en la misma parroquia. De allí la confusión frecuente entre cementerio y parroquia.

La tierra de los santos y el espacio de los monjes

Al final de esta presentación sumaria de las áreas dependientes de la iglesia, conviene hablar acerca de la política territorial llevada a cabo, siguiendo el ejemplo de la República de san Pedro, por los grandes señores eclesiásticos que decían pertenecer a Roma: los monjes cluniacenses. No se trata ciertamente más que de un ejemplo, aunque emblemático, de un fenómeno general que merecería otros estudios de caso: la territorialización de la *libertas ecclesiae*.

Las cerca de cinto mil actas anteriores a 1120 acumuladas en el archivo, luego en los cartularios, de Cluny dan testimonio de la intensidad de la política de acumulación de bienes inmuebles que señalan los dos primeros siglos de historia del monasterio fundado en 910. Es sobre esta base inmueble constitutiva de una "tierra santa" en cuanto propiedad de los santos romanos, Pedro y Pablo,

donde, desde la segunda mitad del siglo XI, los cluniacenses organizan "los lugares y círculos de su dominación" señorial. Esta política territorial, estudiada en detalle por Didier Méhu, viene, en un primer momento, a incluir bienes de naturaleza muy diferente (tierras, iglesias, castillos, molinos) en una estructura eclesial común con la puesta en funcionamiento de una red de obediencias o "decanías", que son lugares plurifuncionales, a la vez centros de explotación agrícola, lugares de transacción y negociación, ermitas, iglesias de peregrinaje, etcétera. En un segundo momento, esa red de "lugares", que está centrada en la iglesia abacial y el altar mayor donde reposan los restos de Pedro y Pablo, se organiza en un círculo de dominación en el interior del cual "la santidad cluniacense impone una inviolabilidad total". Se trata, en primer lugar, de fijar sobre el terreno el mecanismo de inmunidad del que goza el monasterio. Es éste el tema de dos actas solemnes llevadas a la práctica por el poder romano: el legado Pedro de Albano, en 1080, y el papa Urbano II (antiguo gran prior de Cluny), en 1095, definen ritualmente los límites del "bando sagrado" cluniacense, es decir, el área propia de la justicia de san Pedro, materializada bajo la forma de signos tangibles (mojones y cruces) unidos entre sí por caminos. A este primer círculo se agregan otros dos. Una bula de Pascal II (1107) establece una zona sin peaje y sin castillo que permite a los peregrinos, a los huéspedes y a los mercaderes llegar a Cluny y volver libremente. Finalmente, el privilegio de exención promulgado por Calixto II en 1120 hace de Cluny una "minidiócesis" a la cabeza de muchas parroquias.

*

Algunas semanas luego de haber instituido el "bando sagrado" de Cluny, Urbano II lanza, en Clermont-Ferrand, su famoso llamado a la cruzada para liberar Tierra Santa. Es un simbólico movimiento de retorno a los orígenes, es como si "el blanco manto de iglesias" evocado por Raúl Glaber llegara a cubrir los lugares mismos de la estadía terrestre de Cristo. Conquistada por los cruzados en 1099, esta tierra fundadora de la gesta cristiana es, de hecho, literalmente reconsagrada, como da testimonio la liturgia de la liberación de Jerusalén, en buena parte retomada de los formularios para la dedicación de iglesias. Recordada durante mucho tiempo en



la Iglesia latina por el recuerdo de la destrucción del Templo, la Jerusalén terrestre recuperada por los Cruzados es asimilada a una nueva iglesia; es purificada de sus manchas de la misma manera que un lugar de culto dejado durante mucho tiempo en abandono y es retomada para la sacralizad cristiana. El centro original de la cristiandad es así asimilada a una iglesia y la topografía crística es como reinstituida por el ritual. La iglesia, concebida desde siempre como figura de la Jerusalén celeste, permite de alguna manera devolver la vida a la Jerusalén histórica en espera de la próxima Parusía.



LA MATRIZ MONÁSTICA DEL LETRADO EN EL OCCIDENTE LATINO (SIGLOS V-XIII)

El título dado a esta intervención postula que habría habido un tiempo propiamente "monástico" en la génesis del letrado en el Occidente latino durante la Edad Media. Mi propósito, de la mayor banalidad para el especialista de la Edad Media occidental, no tiene otra razón de ser que recordar las grandes líneas de una historia bien conocida que se quiere confrontar aquí con otras formas de "erudición monástica" en el tiempo y en el espacio, centrando nuestra atención en el hecho de saber si el término "erudición" es el más adecuado y, si es así, en qué medida conviene su aplicación al monaquismo del occidente medieval. Esencialmente me enfocaré en el desarrollo del monacato benedictino desde Benito de Nursia, "san Benito" (480/490-550/560), hasta la gran reforma de la Iglesia de los siglos XI y XII y la emergencia de nuevas órdenes benedictinas (el Císter), o de orientación eremítica (los Cartujos), pasando por la época carolingia y la eclosión del monacato que lleva la Iglesia de Cluny (fundada en 910). Mi límite temporal, situado hacia el 1200, está dado por la emergencia de las órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos, cuya actividad erudita y pastoral se inserta plenamente dentro del marco universitario. Me detendré, por lo tanto, en el umbral del mundo de los "maestros", ante la emergencia de aquellos que Jacques Le Goff no dudó en calificar de "intelectuales".[1]

El punto de partida de la investigación se confunde, o puede confundirse, con los orígenes del monaquismo en el Occidente latino, es decir, según Weber, el momento en el que "se borran las esperas escatológicas" y en el curso del cual "el comunismo carismático bajo todas sus formas refluye y se inserta en el seno del monacato".[2] Para justificar el punto de llegada, el siglo XIII, me sitúo

[1] Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, París, Le Seuil, 1957 (Le Temps qui Court).

[2] Max Weber, *Sociologie des religions*, edición y traducción de J. P. Grossein, París, Gallimard, 1996 (Bibliothèque des Sciences Humaines), p. 290-291.



bajo la autoridad de Pierre Hadot,[3] quien ha insistido en la pertinencia de un estudio del mundo de los "espirituales" en un tiempo largo, desde los padres de la Iglesia, como sería el caso de Orígenes —y de los primeros ascetas cristianos— hasta los monjes de la Edad Media clásica, periodo en el cual la tradición de los ejercicios espirituales antiguos fue absorbida por la filosofía cristiana —concebida como "sabiduría vivida", "*prosoché*", como la atención dada a sí mismo para recolocar al hombre "en su ser verdadero, es decir, en su relación con Dios"—, y las recomendaciones de los maestros de la antigüedad fueron reemplazadas por los mandamientos, las reglas de vida evangélica y las palabras de los ancianos, y vivificados por el canal monástico a lo largo de toda la alta Edad Media. Para Hadot, la verdadera ruptura en esta tradición es contemporánea a la escolástica y al mundo de las universidades, en el cual se establece una doble distinción: por una parte, entre teología y filosofía; por la otra, entre filosofía y espiritualidad, de donde resulta una disyunción entre la actividad teórica y abstracta de los maestros profesionales y la "esfera mística" de todos aquellos, monjes, eremitas o devotos, que continúan la tradición de los ejercicios espirituales.

En las rápidas consideraciones que siguen haré mías, por otra parte, dos propuestas de trabajo de la sociología de las religiones situadas en la tradición de Max Weber:[4]

1) La articulación carisma personal (monaquismo) / carisma de función (clero), que tiene como consecuencia la reinterpretación de "la ascesis en el seno de una realización 'profesional' específica al interior de la Iglesia".
2) La necesidad de diferenciar claramente en materia de "carisma" la Iglesia oriental y la Iglesia occidental. El Oriente cristiano distingue, en la base, al religioso ignorante y casado (*pope*) del monje asceta y sabio al cual está reservado el acceso a la jerarquía episcopal. Con el papado, el Occidente asiste al nacimiento, hacia el final del siglo VIII, de una verdadera monarquía espiritual y ofrece el ejemplo de una integración del monacato en una organización burocrática en el seno de

[3] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Albin Michel, 2002 (Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité), p. 305 y ss.
[4] Weber, *op. cit.*, p. 356 y 258.



la cual los monjes forman una “tropa disciplinada por una ‘obediencia’ específica al servicio de un jefe de Iglesia monocrática”.

El monaquismo y las letras

Santa ignorancia e ideal del letrado

La paradoja quiere que el monje, prototipo del letrado, sea atraído en un principio por la “santa ignorancia”, cuyo ejemplo está dado, en la historia de Occidente, por una serie de figuras femeninas, como María Magdalena, la apóstol de los apóstoles, la primera que tuvo la revelación aun cuando era la más ignorante de los discípulos de Cristo; o aun la *vitula* d’Ockham, la “pequeña anciana” que es el extremo opuesto del saber enciclopédico de los maestros y que, por tanto, tiene razón frente todos. Con estas santas mujeres el monje de Occidente justifica su propósito de ser, frente todos los demás, el único en poseer la razón, y con ello evitar que la Iglesia se hunda; él encarna una forma de “personalismo” cristiano, que es un aspecto capital de la eclesiología medieval.[5] Como decía Louis Dumont,[6] en el mundo del holismo, el “renunciante” personifica el valor de este átomo sociológico de base que es el individuo.

La “santa ignorancia” de aquel (o de aquella) que es directamente iluminado (iluminada) por el Espíritu y que, en la lógica de los místicos, toma la “vía corta” para acceder a Dios y regresar al Uno, es contrarrestado por formas institucionalizadas de enseñanza de lo sagrado que suponen tomar la “vía lenta” del letrado. Algún elemento de la tensión entre las dos “vías” subsiste en el alejamiento que separa a lo largo de toda la Edad Media el ideal del eremita y aquel del monje cenobita que vive su solitud en comunidad, como los Cartujos, fundados por San Bruno al final del siglo XI, quienes representan una forma original de compromiso, de respeto del alejamiento en un marco que permanece comunitario. El problema

[5] Peter von Moos, “L’individu ou les limites de l’Institution eclesiale”, en B. Bedos-Rezak y Dominique Iogna-Prat (eds.), *L’individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, París, Aubier, 2005, p. 270-288.

[6] Louis Dumont, *Essais sur l’individualisme. Une perspective antrhopologique sur l’idéologie moderne*, París, Le Seuil, 1991 (Point).



que presentan estas dos vías es, en cierto modo, aquel de la viabilidad del ideal de solitud en el cristianismo. ¿Cómo estar a la vez solo y en comunión? o, siguiendo la fórmula de Pedro Damián (*c*.1007-1072), ¿cómo el ermitaño-sacerdote puede emplear la fórmula: "*Que Dios sea con vosotros*" si está solo en su celda?

Para parafrasear el título de un clásico en materia de erudición benedictina,[7] el "deseo de Dios" pasa, en el Occidente medieval, por "el amor a las letras", las cuales son un propedéutico necesario para unirse a la comunión de los santos y acceder a la visión directa de Dios, un poco como si, en una religión del libro, el ideal de realización personal que encarna el monje no pudiera hacerse mas que caminando metódicamente en el universo de los signos escritos portadores de la Revelación. En estas condiciones, el monje es necesariamente erudito porque el texto sagrado es la puerta de acceso a la sabiduría divina. De aquí la importancia de la *lectio divina* en el monacato benedictino, el cual coloca la meditación solitaria de las Escrituras (Biblia, exégesis de los padres, homilías y vidas de santos) y su práctica comunitaria, en el marco de las horas, en el centro de la vida conventual.

El monje de Occidente como transmisor y filtro de las letras antiguas

La valorización del monje letrado en la Edad Media obedece en buena medida al destino mismo de las letras en el Occidente latino tras la caída del imperio romano. Sobre el fondo de la helenización (a partir del siglo II), y posteriormente mediante su inserción profunda en la latinidad (esencialmente en los siglos IV y V), el cristianismo se convierte, en tanto que religión del Estado romano (a finales del siglo IV) en un vehículo esencial de la vida de las letras antiguas y particularmente de su difusión más allá del mundo romano, la cual se da al ritmo de los avances del proselitismo cristiano. En el momento en que, con la caída del imperio romano, el Occidente latino se fragmenta y se atomiza, la Iglesia se convierte en un polo activo de vida cultural: es el caso, por supuesto, de las ciudades y de las grandes figuras de obispos letrados, como Ambrosio en Milán o Agustín en Hipona; es también el caso de las grandes

[7] Jean Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, París, Le Cerf, 1957.



comunidades monásticas, por ejemplo, Vivarium, en el sur de Italia, fundada por Casiodoro (*c.* 485-*c.* 580) y que, en la reunión de manuscritos y la traducción de textos griegos y latinos, asume el rol de un verdadero conservador antiguo.[8] En el extremo opuesto, al noroeste de Europa, en un mundo tardíamente ganado para el cristianismo y por él para las letras antiguas, los monjes insulares, especialmente los irlandeses, aseguran un rol asombroso de preservación y retransmisión de los escritos griegos, particularmente de Platón y de los neoplatónicos cristianos. El problema que plantean estos "conservatorios" antiguos, sobre todo si se trata de lugares sagrados como los monasterios, consiste en saber ¿a qué textos se refiere la herencia grecolatina, la Biblia y sus comentarios o los escritos profanos? Pensemos en la zozobra de Jerónimo, este gran letrado latino que gana la tierra de Cristo en Palestina para dedicarse sólo a Dios y a sus enseñanzas traduciendo la Biblia en latín: "¿Soy yo cristiano o ciceroniano?"

La escuela de los monjes

En estas condiciones, se comprende que cuando los soberanos carolingios emprendieron la restauración de la soberanía imperial basándose en el antiguo recuerdo de Roma, se alimentaron de los "clásicos" (César, Suetonio, una parte de Tito Livio) que buscaban (¡y encontraban!) en buena parte de las bibliotecas monásticas; así, la historia de las letras carolingias es, en primer lugar y ante todo, aquella de los centros (bibliotecas y oficinas de escritura o *scriptoria*) monásticos.[9]

A las funciones "escriturarias" de las grandes comunidades de monjes —que la política religiosa de los soberanos carolingios (especialmente de Luis el Piadoso y sus sucesores) tiende a uniformar mediante la adopción generalizada del modelo benedictino— se agrega el rol de centro de enseñanza, como lo sugiere el famoso plano de la abadía de san Gall, que representa el monasterio ideal

[8] Pierre Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare VI-VIIe siècles*, París, Le Seuil, 1962, (L'univers Historique).

[9] M. P. Laffitte, C. Denoel y M. Besseyre, *Trésors carolingiens. Livres manuscrits de Charlemagne à Charles le Chauve*, París, Bibliothèque Nationale de France, 2007.



de la reforma carolingia y que comprende una "escuela exterior".[10] El calificativo "exterior" supone que la escuela acoge, además de los "oblatos" o niños confiados a sus cuidados para convertirse en monjes, un número variable de laicos provenientes de la alta o mediana aristocracia. Junto con la corte (Aix-la-Chapelle y los diferentes palacios que frecuenta la soberanía itinerante de los reyes y emperadores carolingios), los monasterios se convierten en estructuras sólidamente integradas en la gestión pública de formación de las elites[11] que se inician en las primeras artes liberales reagrupadas en el seno del *triuium* (gramática, retórica, dialéctica), el *quadriuium* (aritmética, geometría, música, astronomía), quedando, salvo rarísima excepción, como propiedad exclusiva de los letrados, es decir, en mayor medida, de los monjes. De ello se desprende la impronta marcadamente monástica de las letras divinas de los siglos IX y X, especialmente de la exégesis y la teología, cuya herencia pesa particularmente en la formación de los clérigos en la época de la reforma de la Iglesia.[12]

El capítulo de los trabajos de escritura de los monjes no debe limitarse solamente a las producciones teóricas. En la eclosión documental contemporánea de la primera edad feudal (880-1050), los escritos "prácticos" de los monjes (reglas, libros de costumbres, cartularios) representan una contribución considerable, además de que conviene insistir en el hecho de que es en los monasterios donde se forjan algunos de los engranajes de la burocracia eclesiástica romana (cancillería, cámara de cuentas).

El monaquismo en el seno de la comunidad cristiana

Este último punto ilustra perfectamente la particularidad histórica del monacato occidental: su integración profunda en la vida de la Iglesia al punto que ciertas comunidades monásticas, directamente vinculadas a Roma en virtud de la "exención" y sustraídas del marco diocesano, pudieron, como Cluny, concebirse como una repre-

[10] M. M. Hildebrandt, *The External School in Carolingian Society*, Leyde, Brill, 1973 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance).

[11] Regine Le Jan (ed.), *Les élites et la culture au haut Moyen Âge*, Turnhout, Brépols (Colección *Haut Moyen Âge*) (en prensa).

[12] Gilbert Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible dans l'Occident médiéval XII-XIVe siècle*, París, Le Cerf, 1999 (Patrimoines Christianisme).



sentación de la Iglesia entera. Con una confusión semejante, es muy importante subrayar que, en una sociedad que se define exclusivamente como cristiana, Iglesia y sociedad son términos coextensivos y que, repentinamente los monjes, a quienes la tradición sitúa en los márgenes de la sociedad, ocupan el lugar de guías, en el corazón mismo de la "fábrica social". ¿Cómo dar cuenta de este fenómeno y en qué medida es característico de los "letrados"?

La excepción monástica

De hecho, los monjes de Occidente vienen de lejos. Son, de entrada, actores aparte, en la medida en que como "laicos", no están incluidos en los diferentes sistemas de grados o de órdenes (del portero al sacerdote) que florecen en las diferentes iglesias de Occidente antes de ser unificadas a partir de la época carolingia. Pero son laicos excepcionales porque practican la comunidad de los bienes y porque, en la ascesis y el desprecio del sexo, anticipan la condición de ángeles en el más allá.

Un ejemplo particularmente revelador del lugar inferior largamente ocupado por los monjes es proporcionado por la obra del Pseudo-Dionisio el Aeropagita, un platónico cristiano sin duda activo en Siria en los años 480-500, cuyos escritos fueron traducidos del griego al latín hacia el año 800, particularmente las *Jerarquías celestes* y las *Jerarquías eclesiásticas*, las cuales ofrecen un cuadro global de clasificación de los diferentes órdenes y funciones constitutivos de la sociedad cristiana, pensada como homológica a la estructura del universo querido por Dios. En la concepción jerárquica dionisiana, el orden de los monjes está situado en el último grado. Son por lo tanto ellos mismos quienes realizan la unión, en el seno de esta jerarquía, entre iniciadores e iniciados; son ellos, ante todo, para el conjunto de los grados jerárquicos, la viva encarnación de la "perfecta filosofía" y, en cierta medida, los iluminados por excelencia cuyo ejemplo deben seguir todos, cualquiera que sea su orden y su sitio.[13]

[13] Isabel de Andia (ed.), *Denys l'Aeropagite et sa posterité en Orient et Occident*, París, Études Augustiniennes, 1997.



HIÉRARCHIE CÉLESTE

UN

(9)
- (1) Séraphins, Chérubins, Trônes
- (2) Seigneuries, Pouvoirs, Puissances
- (3) Principautés, Archanges, Anges

↑ rétrocession ↓ procession

CHRIST

HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE

(9?)
- (1) "Les très saintes consécrations sacramentelles"
- (2) Initiateurs = corps sacerdotal
  - grands prêtres (hiérarques, évêques: consacrent)
  - sacrificateurs (prétres: illuminent)
  - ministres ("portes du sanctuaire": purifient)
- (3) Initiés
  - monies
  - peuple saint
  - purifiés (néophytes, pénitents)

SANCTUAIRE

FIDÈLE = SANCTUAIRE
consécration
illumination
purification



"Monaquización" de la Iglesia y de la sociedad cristiana

En el momento en el que el pensamiento dionisiano es adoptado en el Occidente latino, los monjes se encuentran ya en vías de superar el último grado de la jerarquía eclesiástica porque sistemáticamente se convierten en sacerdotes. Este fenómeno capital de "sacerdotización" del monacato occidental es atestiguado desde el siglo VI, pero está especialmente bien documentado para la época carolingia.[14] La adopción del sacerdocio por los monjes generalmente se relaciona con las necesidades del servicio a los muertos, particularmente las misas funerarias y la práctica generalizada de las "misas privadas" confiadas a los monjes porque su pureza de ángeles los hace, según la creencia, particularmente eficaces cuando se trata de sumar a los muertos ni demasiado buenos ni demasiado malos a la comunidad de los santos. Es esto lo que explica que, a lo largo del siglo IX, comience a representarse la sociedad cristiana bajo la forma de tres órdenes con funciones complementarias (oración, guerra, producción de bienes materiales). Los monjes-sacerdotes ocupan naturalmente el primer orden al lado de los clérigos seculares formados por los obispos. La confusión jerárquica que resulta de la "sacerdotalización" del monacato explica, inversamente, la "monaquización" de la Iglesia y de la sociedad occidentales. Es en los monasterios, en efecto, que los reformadores de los siglos XI y XII encuentran los cuadros eclesiásticos necesarios para llevar a buen término su empresa de inclusión de la sociedad en la Iglesia. A partir del momento en el que el papado reformador impone la práctica del celibato de los sacerdotes (concilio romano de 1059), es completamente natural que se dirijan hacia el paraíso de los "puros", identificados con la virgen que son los monjes; son así los "extremos" y los "márgenes", como el "desierto" de los cartujos, los que proveen de "puros" el centro romano en detrimento de los pastores ortodoxos.

Pero, en el marco de esta reflexión sobre "monaquismo y erudición", toda la cuestión consiste en saber en qué medida los "puros" que se imponen como cuadros de la Iglesia son necesariamente letrados. La respuesta a esta pregunta compleja supone examinar

[14] Angelus Haussling, *Monchskonvent und Eucharistiefeier*, Münster, 1973 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen).



el problema de las mediaciones eclesiásticas e interrogarse sobre el lugar particular de los monjes-sacerdotes como mediadores entre los ángeles y los hombres.

Por "mediaciones" hay que entender de entrada las mediaciones sacramentales en una época en la cual estima que sólo los "puros" pueden sacrificar en el altar porque la transformación *real* de las especies (el pan y el vino) en cuerpo y sangre de Cristo no puede ser realizada mas que por manos puras. En este sentido, las comunidades monásticas de los siglos XI y XII son verdaderas fábricas sociales donde, en una perspectiva funeraria, se transmutan por el poder del altar los bienes del más acá en riquezas para el más allá.

Por "mediaciones" deben también comprenderse las diferentes formas de "mediaciones escriturarias" que son tradicionalmente propiedad exclusiva de los monjes hasta la época de las universidades, puesto que la aproximación "mediata" al texto sagrado —en el que la lengua y los diferentes "sentidos" no son accesibles a los profanos— se realiza exclusivamente a través de la óptica de comentarios autorizados;[15] pero también aquello que puede calificarse de "pastoral de las letras", es decir, la gran fase polémica que acompaña la instalación de la institución eclesial en Occidente en los siglos XI y XII y la emergencia contemporánea de una "sociedad de persecución"[16] mediante el rechazo de todo elemento extraño al cuerpo sacramental de Cristo (herejes, judíos y "paganos" o musulmanes). Con anterioridad a que las propias órdenes mendicantes (dominicos y franciscanos) sean enviadas por el papado hacia los frentes pioneros —interiores y exteriores— de la cristiandad, son los "letrados" benedictinos, como el cluniacense Pedro el Venerable, quienes escriben para defender la Iglesia y quienes, al hacerlo, contribuyen a definir los contornos de la sociedad cristiana, es decir, de la humanidad.[17] Las letras monásticas permiten así la elaboración de una sociología y de una antropología del cristianismo.

[15] Dahan, *op. cit.*

[16] Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford, Blackwell, 1987 [*La persécution. Sa formation en Europe Xe-XIIIe siècle*, trad. C. Malamoud, París, Les Belles Lettres, 1991 (Histoire)].

[17] Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la societé chrétienne face à l'hérésie, au judaisme et à l'Islam (1000-1150)*, París, Aubier, 1998 (Colección Historique)



EL PAPEL DE LOS MONJES EN LA FORMACIÓN DE LA SOCIEDAD CRISTIANA (S. IX-XII)

En estas breves páginas estudiaré el papel que desempeñaron los monjes en los siglos XI y XII, centrándome en dos aspectos principales: 1) los rasgos de excepción del monje medieval y 2) el proceso de "monaquización" de la Iglesia y de la sociedad cristiana.

En los textos anteriores se ha hecho alusión a dos aspectos complementarios del problema: en primer término, la relación privilegiada de los monjes con las letras en tanto transmisores de la cultura antigua hacia la cultura medieval y que hacen del monje la figura del sabio por antonomasia, aspecto sobre el que volveré a propósito de la pastoral doctrinal antiherética que impulsaron los monjes en el periodo de reforma de la Iglesia o momento gregoriano. En segundo lugar, la ejemplar funcionalidad de los monjes, tema que ha sido abordado en el primer texto cuando se estudió el esquema de la percepción del cosmos y de la sociedad heredada del Pseudo-Dionisio —escritor teólogo representante del neoplatonismo cristiano que fue ampliamente difundido y comentado a partir del momento en el que se tradujo al latín (principios del s. IX)—. Tal esquema nos ha servido para localizar exactamente el nivel que ocupaban los monjes en la jerarquía de tipo sociocósmica del Pseudo-Dionisio, un nivel que se situaba entre la jerarquía celeste y la jerarquía terrestre —eclesiástica— y que, si bien les concedía la posición más humilde, en realidad los situaba en "lo más alto de lo más bajo". El punto de partida es sumamente interesante puesto que, cuando se traduce la obra del Pseudo-Dionisio y se comenta en el Occidente medieval (s. IX), inicia de forma paralela en el ambiente benedictino una auténtica revolución que consiste en que los monjes no se sitúan ya en el nivel más humilde, sino que comienzan a ocupar el nivel superior de la sociedad cristiana, y es esta revolución, a la vez eclesiástica y sociológica, la que estudiaré en las siguientes páginas, iniciando con el problema de la excepción monástica y analizando a continuación el papel de la monaquización

de la Iglesia y de la sociedad cristiana; ello nos va a permitir analizar el papel de primer orden que desempeñaron los monjes durante este periodo.

El problema de la excepción monástica

Debemos iniciar esta primera parte caracterizando lo que denomino la "exención monástica": caracteres propios de este periodo pero que poseen, por supuesto, una larga historia. Puede decirse que desde el comienzo de la historia del monacato en el Occidente latino (s. IV-s. V), el primer rasgo del monacato —quizás el más importante— es el de la comunidad de los bienes, es decir, la existencia de un cúmulo compartido de bienes que debe hacerse fructificar. Los monjes son pobres no por las circunstancias de la vida, sino por voluntad propia. La paradoja del monacato medieval consiste en que esos pobres son los más ricos, es decir, que este tipo de pobreza dedicada a Dios se convierte, a la larga, en un fenómeno de tipo señorial.

El segundo rasgo de excepción —mucho más importante por cuanto se magnifica en este periodo— es la relación con el sexo, es decir, la práctica del ascetismo y de la ascesis y que se concretiza mediante la identificación de los monjes con dos figuras femeninas. La primera de ellas, inventada por el Occidente medieval, es María Magdalena, que representa una especie de camino espiritual —es decir, el ideal de los monjes— y que indica el modo —la vía— de pasar de lo más oscuro a lo más luminoso, imitando a la penitente que se convirtió en la primera entre los apóstoles por su relación con Cristo. La segunda figura de identificación es la virgen María. Esta identificación nos permite entender cuál fue el papel de los monjes en la formación del culto de la virgen, una tradición muy antigua que en el siglo VIII enfrentó una crisis debido al surgimiento del adopcionismo, una corriente doctrinal que postulaba la idea según la cual Cristo era hijo adoptivo del padre, lo que confería al primero una naturaleza distinta y lo situaba en un nivel inferior. Este problema cristológico tenía una relación directa con la posición de la virgen como madre, lo cual a su vez estaba relacionado con la figura de ésta como *theotocos*, es decir, con el problema de la maternidad de un dios, hecho de gran importancia para el Occidente medieval.



De esta suerte, entre los siglos VIII y IX, tanto desde el punto de vista doctrinal como desde una perspectiva espiritual, se desarrolló un culto que tendría una importancia capital en el Occidente latino y que sería el de la virgen. En este sentido, los monjes desempeñaron un papel importantísimo porque se identificaron con la virgen en el nivel del ascetismo personal, pues tenían a la virgen como modelo y ellos mismos se asumían como vírgenes y consideraban que su excepción dentro de la comunidad cristiana —dentro de la sociedad cristiana— radicaba precisamente en el hecho de que, siendo seguidores de la virgen, siendo vírgenes ellos mismos, poseían una dimensión humana que se situaba ya en el nivel de los ángeles. Dicho de otro modo, gracias a esta imitación de la virgen y al tema del purismo virginal —que constituye el rasgo primordial de los monjes durante este periodo—, éstos se sitúan entre dos niveles: el nivel de los hombres y el nivel de los ángeles; ello les confiere "algo" que ya no es humano. Los monjes desarrollarían este tema a lo largo de los siglos X y XI y así, por ejemplo, al estudiar la biografía del abad Mayolo de Cluny (segunda mitad del s. X) —cuya *Vida* se redactó en varias versiones a principios del siglo XI— es posible constatar que el tema de la pureza virginal tuvo una gran importancia en estos escritos, lo cual me llevó a intitular el libro que elaboré sobre este abad como *Agni inmaculati*, puesto que es una imagen que utilizaron para presentarse como verdaderos "corderos inmaculados".

El tema de la pureza virginal de los monjes nos conduce necesariamente a dos planteamientos de gran importancia que fueron constantes a lo largo de estos siglos: ¿Qué es una sociedad?, ¿quién tiene que guiar esta sociedad? Podemos decir que la Virgen María se convirtió en un modelo monástico, personal y comunitario, y ello se materializó en la imagen de la virgen con el manto abierto debajo del cual se sitúa la comunidad monástica. Nos referimos por supuesto al tema de la *mater misericordie* —inventado por el abad cluniacense Odo—, mediante el cual el conjunto comunitario que es el monasterio —y otras comunidades medievales como el Císter o, incluso, las propias ciudades— se identificaba con la virgen y se colocaba bajo su protección encarnada en el manto. Esto representa un fenómeno sociológico de gran interés, puesto que la Virgen con su cuerpo "abierto" se identifica progresivamente con comunidades o colectividades, a tal punto que se habla de "la virgen de tal

lugar" o "la virgen de tal comunidad". Hablamos entonces de una identificación comunitaria que se confunde con la comunidad cristiana pero también con particularidades locales. Tal fenómeno nace en el periodo que estudiamos.

El problema de la monaquización de la Iglesia y de la sociedad cristiana

En este punto de la reflexión es necesario comentar tres problemas históricos de gran relevancia: 1) la confusión entre la figura del monje y la del sacerdote que se impone a partir del siglo VIII y que se desarrolla gradualmente en los siglos X, XI y XII; 2) la identificación del monacato con el primer orden de la sociedad cristiana y, por último, 3) la formación durante este periodo de una institución eclesiástica con cuadros de origen monástico, es decir, obispos, cardenales e incluso papas, que provienen del purismo virginal monástico y que ocupan tal posición precisamente a causa de su purismo virginal.

La confusión entre monje y sacerdote es un elemento característico del Occidente latino que no conoce la Iglesia oriental. En la historia cristiana el monje, el asceta, no es otra cosa que un laico que escoge un camino de tipo místico para alcanzar a Dios en vida, pero su estatuto dentro del estamento eclesiastico que está en proceso de formación es el de un laico. En el esquema del Pseudo-Dionisio al que hemos hecho alusión, la posición humilde de los monjes es básicamente una posición de laicos.

El hecho de que los monjes puedan ser sacerdotes no es una cosa obvia en la sociedad cristiana y es necesario interrogarse cómo sucedió. La respuesta se encuentra en el hecho de que la pastoral funeraria del Occidente medieval se desarrolló de tal manera que fue necesaria la presencia de sacerdotes, particularmente en aquellos asuntos relativos al culto de los muertos. Éste es un tema muy complejo porque hay que distinguir dos tradiciones: por una parte, una tradición sabia, la de los Padres, representada por san Agustín, quien afirmaba que los fieles podían honrar a los muertos siguiendo la tradición cultual de tipo romano, pagano (la *pietas*), pero que no era un elemento propio del cristianismo y que no era útil; por la otra, precisamente la tradición cultual de tipo latino



que se impone sobre las ideas de los Padres, ya que los fieles impusieron la necesidad de realizar las fiestas tradicionales como un modo de mantener la solidaridad con los muertos. De esta suerte, durante la alta Edad Media, en la práctica litúrgica y espiritual la Iglesia tuvo que adaptarse y crear justificaciones doctrinales —que no existían en los textos de los Padres— para integrar esta necesidad práctica de los fieles. Así pues, en las comunidades cenobíticas se inició una tradición de ayuda a los muertos, una suerte de "especialización" en la liturgia funeraria, de tal modo que en un momento aún desconocido los fieles ya no sólo se conformaron con rezar, sino que fue necesario implantar un tipo de ayuda "paradójica": una misa para los difuntos. Y es paradójica puesto que la misa es el rito por definición de la comunidad y lo que se desarrolló es el prototipo de la misa altomedieval: misas privadas durante las cuales el sacerdote oficiaba completamente solo. La consecuencia de este proceso fue que, en función de la demanda de misas de difuntos, se necesitaron cada vez más sacerdotes en los lugares donde era necesaria una pastoral funeraria, es decir en los monasterios. Así, a partir de los siglos VII y VIII, se inició un proceso de "sacerdotización" del monacato que conocemos muy bien a partir del siglo IX, cuando las comunidades monásticas produjeron libros especiales para los muertos, los necrologios, gracias a los cuales podemos conocer a los difuntos y sus cualidades y determinar quién era sacerdote dentro de la comunidad cenobítica. Gracias a los necrologios es posible medir este proceso de sacerdotización y se sabe, por ejemplo, que en el monasterio de Saint-Germain de Près, en París, estudiado por Otto Gerhard Oexle, más o menos un tercio de la comunidad estaba conformada por sacerdotes. Éste será un fenómeno de gran importancia en sus consecuencias eclesiológicas y sociológicas.

El segundo punto que debe analizarse es la confusión entre los monjes y los órdenes de la sociedad. Existe una división teórica de la comunidad cristiana y de la sociedad cristiana, de tal suerte que es posible ver cómo se articula la sociedad cristiana con el problema de las funciones sociales. Básicamente, la distinción que existe en el cristianismo a partir de mediados del siglo II es la distinción entre *sors* y *plebs*. En los primeros años después de Cristo no había mas que una, *sors*, es decir, "herederos" de Cristo. Cuando inició la formación de una institución con encargados de lo sagrado se hizo



necesario distinguir entre el clero y los fieles, de tal suerte que, a partir de la segunda mitad del siglo II, los herederos se identificaron con el clero y la *plebs* se identificó con los fieles. Posteriormente, durante la alta Edad Media, se crearon distintos modos de diferenciación dentro de la comunidad cristiana: los *milites*; los *mediocres*; los *potentes* o —mucho más importante, según criterios morales, de relación distinta con el sexo: los "vírgenes", los que nunca tuvieron relaciones sexuales—; los "continentes", los que habían decidido renunciar a la vida sexual; y los *coniugati*, los casados. Ésta fue una división muy importante dentro de la comunidad y fue desarrollada en tiempo de los padres y de Gregorio Magno, quien fue una de las figuras más importantes en esta elaboración teórica acerca de la tripartición de los fieles.

En el siglo IX nació otra distinción que no era una tripartición de tipo moral, sino funcional: el esquema de los tres órdenes funcionales, el cual fue un importante tema de debate en la década de 1970 así como de un curso y de un libro de George Duby.[1] Gracias a los trabajos de Dumezil y de otros especialistas en estudios indoeuropeos sabemos que existe un esquema de clasificación social y cultural según el cual los pueblos de tradición indoeuropea distinguen tres elementos en la clasificación de las funciones sociales y, siendo la sociedad medieval occidental heredera de las tradiciones germanas y latinas —indoeuropeas—, el tema de la clasificación tripartita adquiere una gran relevancia para la Edad Media. Duby sostenía que el modelo tripartita no aparecía sino hasta el siglo XI, por lo que era necesario saber cómo se había transmitido el esquema tripartita del mundo romano a la tradición medieval si no existían testimonios escritos antes del siglo XI. La mayoría de los autores sostenía la hipótesis según la cual la transmisión no se había hecho de forma culta, de manera escrita, sino de manera oral gracias a la incorporación a la sociedad cristiana de los diversos grupos germanos, normandos y anglosajones.

Gracias al estudio de fuentes inéditas puede reconstruirse la historia y explicar la formación de este modelo de otra manera. Hoy en día sabemos que hubo una transmisión sabia, culta, que se mantuvo sin interrupción desde la historiografía latina de época republicana hasta la alta Edad Media, conservada gracias a los que po-

[1] Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978, 428 p.



demos llamar "anticuarios", como los propios monjes sabios. Uno de estos anticuarios fue Isidoro de Sevilla, quien en el capítulo "*De Civibus*" de sus *Etimologías* [2] recuerda que la clasificación teórica romana de la sociedad era el de *senatores*, *equites* y *plebs*. El problema consiste en conocer cómo ocurrió la adaptación de este esquema, que es una herencia romana, es decir, pagana, a un mundo cristiano. Esta adaptación fue producto de una reflexión realizada en época carolingia acerca de lo que era la sociedad cristiana. La primera formulación que conocemos se debe a uno de los maestros de la escuela carolingia de Auxerre, el monje Haimo. Haimo, comentando varias partes de los escritos de san Pablo, encuentra la palabra "tribus" y comenta que "tribus" tiene que ver con los "tribunos", encargados de la sociedad romana, porque la sociedad romana estaba organizada en "tribus", y cita a Isidoro, pero Haimo señala que en su propia época ese tipo de partición ya no era vigente porque se vivía ya en un mundo cristiano y se ve obligado a buscar equivalentes del partición, de suerte que los "senatores" son para él los sacerdotes; los "*equites*" son los "*bellatores*" y —en un mundo en el que el 90% de la población se dedica al campo— la *plebs* romana equivale a los agricultores. De esta forma, Haimo de Auxerre logró la cristianización del esquema indoeuropeo.

El problema que surge ahora consiste en averiguar qué relación tenían los monjes con este esquema. La cuestión es que un discípulo de Haimo, Erico, conoce la obra de Juan Escoto Eurígena —quien traduce y comenta al Pseudo-Dionisio— e intenta adaptar el esquema que propone insertándolo en algo que podríamos llamar un "círculo místico de tipo pseudo-dionisiaco", de tal suerte que para Erico el primer orden se convierte en el tercero de la jerarquía celeste, sugiriendo así la dinámica de una sociedad que intenta alcanzar el más allá. Pero lo importante no es esto, sino que para Erico no son los sacerdotes los más importantes, sino los monjes, puesto que tienen todas las ventajas: son los más puros, encarnan un purismo de tipo virginal y son, al mismo tiempo, sacerdotes: son, en una palabra, los auténticos guías de la sociedad. De esta suerte, es posible apreciar el nacimiento de una auténtica teoría acerca de la sociedad, puesto que tras los maestros carolingios los cluniacenses adaptarían de nuevo el esquema proponiéndose como los guías de la sociedad.

[2] Isidoro de Sevilla, *Etimologías,* Libro IX, cap. IV.

En efecto, los monjes cluniacenses se consideraban como el orden más importante y representaban ellos mismos lo esencial de este primer orden, es decir, la producción sacramental se encontraba en manos de quienes eran los más puros. Es por ello que los cluniacenses tienen una percepción del sacrificio y de los sacramentos que está íntimamente relacionada con el purismo que debe tener aquel que sacrifica, pues, en esta tradición, un sacerdote impuro no puede sacrificar, ya que desde el punto de vista doctrinal es imposible que lo haga. Así, según esta visión teórica de la sociedad cristiana, articulada en funciones complementarias, los mediadores son principalmente los monjes, que son al mismo tiempo sacerdotes. En consecuencia, y siguiendo esta teoría de los tres órdenes, los cluniacenses van a desarrollar una visión teórica de la sociedad que se confunde con la Iglesia, visión según la cual los diferentes grados del Pseudo-Dionisio poseen una coherencia a causa de la mediación de un grado a otro. Esa dinámica comunitaria y social es posible gracias a la mediación y a los mediadores, y los monjes se ven a sí mismos como los mediadores principales, indispensables para la sociedad cristiana: mediadores sacramentales y mediadores como transformadores de los bienes de este mundo al mundo del más allá.

Este punto nos lleva de nuevo al tema de la pastoral funeraria, de capital importancia en este periodo. La mediación principal dentro de la comunidad cristiana es la mediación que permite a los vivos que van a morir alcanzar la comunidad de los santos. Ello explica la importancia de la pastoral funeraria y la importancia de los monjes dentro de las mediaciones de tipo funerario pues, como es sabido, el día de los muertos (2 de noviembre) —tan importante en México— fue una invención realizada a finales del siglo X o principios del siglo XI por el abad de Cluny, Odilón.

Uno de los testimonios más importantes sobre esta mediación nos lo ofrece el necrologio de la abadía femenina de Marcigny, el necrologio cluniacense más antiguo que se conserva.[3] Este necrologio presenta dos rasgos interesantes. En primer lugar, el libro sigue la organización del calendario romano tradicional y en cada día, después de la cifra romana VI, V, IV, III, II, viene la palabra *ob*, *obit* (murió), y a continuación se encuentran nombres "sueltos" o

[3] La comunidad de Marcigny-sur-Loire fue fundada en la segunda mitad del siglo XI por el abad Hugo de Cluny y fue la primera fundación femenina cluniacense.



nombres "calificados". Así, por ejemplo, puede leerse "*III obit Lulielmus abbas*", al tiempo que esporádicamente se encuentran menciones de tipo santimonial, es decir, que un nombre determinado se refiere a una devota que era miembro de la comunidad del monasterio. El segundo rasgo del necrologio es que presenta dos elementos: los nombres, clasificados o no, y en la base del mismo menciones sumamente interesantes. Así puede leerse, por ejemplo, en la primera parte superior, el nombre "Berquilis", y bajo el nombre la frase "*amica nostra*". En este sentido, el documento distingue a los miembros de la comunidad cluniacense —formada por una densa red de abadías—, a las devotas santimoniales de la comunidad de Marcigny que pertenecen a la comunidad y, en tercera instancia, a los "amigos".

Otro ejemplo nos lo ofrecen los libros de costumbres (costumbrarios), los cuales tienen una gran importancia desde el punto de vista de la necesaria adaptación —por diversas razones históricas— del modelo de vida benedictino a las nuevas circunstancias, de tal suerte que este tipo de libros responde a las nuevas necesidades litúrgicas. Tenemos un ejemplar de libro de costumbres en el que se conserva la liturgia funeraria cotidiana de Cluny, la cual está estrechamente relacionada con el libro de los muertos o necrologio. Este libro de costumbres intitulado *Liber tramitis* fue redactado en tiempos de Odilón y nos ofrece un ejemplo acerca de lo que es un necrologio y de la forma en que se deben honrar a los muertos según su nivel. El subtítulo es interesante: "martirologio". Esta confusión entre necrologio y martirologio es típicamente monástica, puesto que los difuntos que se honran en la liturgia reciben la ayuda de los que rezan por ellos para que puedan integrarse en la comunidad de los santos, de suerte tal que en el *Liber tramitis* se confunden en realidad dos libros: el libro de los santos —el libro cotidiano según el cual se honra a los santos— y el libro de los muertos "cotidianos". Asimismo, la distinción que se hace en el título entre "*monaci*" y "*amici*" es sumamente interesante porque en el necrologio se distinguen tres niveles de difuntos: 1) los monjes, es decir, los miembros de la comunidad que vienen codificados como *monaci nostri congregationis*, es decir, miembros de la gran Iglesia cluniacense (por ejemplo: *Gerbertus nostre congregationis monacus*); 2) los "amigos", que pueden ser civiles o eclesiásticos (por ejemplo: *depositio domini Conradi regis et Henrici ducis amici nostri*) y 3) el nivel



de los familiares, es decir, de los que, siendo humildes, sirvientes, pertenecen a la familia cluniacense: ellos no tienen nombre y se honran de manera colectiva.

Lo importante en este caso son los dos primeros niveles (*monaci nostri congregationis* y *amici*), y lo son desde dos puntos de vista. En primer término, porque es la concepción de la comunidad monástica que se define como una comunidad de monjes vinculada a "amigos" que toman parte de la vida cotidiana en tanto muertos que la comunidad honra. Desde el punto de vista teórico podemos decir que este tipo de monasterio, este tipo de congregación, se ve como una Iglesia en sí misma, que integra también a los laicos que honra, laicos que acoge cada día cuando ayuda a los pobres que no tienen nada que comer o los laicos de alto nivel social (príncipes o reyes) que vienen a pasar unos días en el monasterio y, finalmente, a los laicos muertos. En otras palabras, puede decirse que el monasterio se concibe como un conjunto que equivale a la Iglesia, a una pequeña Iglesia (aunque en el caso de Cluny se considera como la Iglesia en su totalidad), ya que coexisten en ella todos los tipos de monacato: monacato masculino, monacato femenino —Marcigny— e inclusive otros tipos de vida ascética, como el de los eremitas. En este sentido, es importante señalar que esta imagen de conjunto de identificación como pequeña Iglesia puede realizarse principalmente a causa de los "amigos" muertos.

El segundo aspecto nos lleva a interrogarnos acerca de cuál fue el modo más eficaz de control social de los monjes en ese periodo. La respuesta no es otra sino el control social de los muertos, porque unos dan la mediación y los otros dan bienes materiales, pues en este tipo de intercambio los que van a morir y desean adquirir en Cluny o en cualquier de los otros monasterios cluniacenses una memoria deben pagar por ello. Hay que imaginarse este sistema de intercambio como una verdadera pompa económica de enriquecimiento de las comunidades monásticas de esta época. El poder ceremonial de Cluny o de los monasterios de tipo cluniacense de aquel tiempo se halla principalmente en la pastoral funeral: los muertos son los que permiten a los monjes adquirir el nivel económico que poseen y, por lo tanto, situarse en el mismo nivel que el estamento nobiliario.

En conclusión puede afirmarse que la lógica irradiante es la lógica de los monjes; cuando honran a los muertos existe la *congre-*



gatio con los amigos y los familiares que se confunde con la Iglesia que integra a los amigos que pagan. La asimilación con la Iglesia se hace de tal modo que en las costumbres litúrgicas se distinguen tres tipos de memoria funeraria: la de los monjes, la de los amigos (estas dos primeras con nombre) y la memoria común; memoria común que es de la Iglesia porque la lógica es que esta congregación se confunde con toda la institución.

Odilón fue el primero que decidió que esta memoria común fuera honrada el 2 de noviembre, de tal suerte que de Cluny la tradición se trasladó a Roma dos o tres décadas después, durante el pontificado de León IX, aunque aún se desconoce el momento exacto.

Deseo concluir estas reflexiones abordando el tema del papel doctrinal y el control social que tuvieron los monjes en la Edad Media: en tanto mediadores privilegiados desempeñaron un papel casi natural dentro de la Iglesia, puesto que en materia doctrinal el problema que tuvo la Iglesia entre los siglos XI y XII fue precisamente el de la contestación de este poder de mediación clerical —que era ante todo un poder de los monjes—. Así, cuando a principios del siglo XI se definen los herejes con la celebración del famoso sínodo de Arras, es cierto que los temas de discusión y de polémica son temas tradicionales en la historia de la Iglesia, como, por ejemplo, el problema del bautismo, o que pertenecían a la tradición cristológica. Pero asistimos también al nacimiento de nuevos temas como el de los lugares de culto, que no interesaba a los padres de la Iglesia pero que adquiere una gran importancia en este momento.

Uno de los temas novedosos dentro de estas polémicas, y que no había generado discusión con anterioridad porque la doctrina era contradictoria con la práctica, es precisamente el tema de los difuntos. A principios del siglo XI —y posteriormente a mediados del siglo XII—, los herejes se preguntan por qué es necesario rezar por los muertos y por qué es necesario oficiar misas por los difuntos si los propios padres de la Iglesia señalaban que eran prácticas inútiles y ajenas al cristianismo. En este sentido, no deja de resultar paradógico el hecho de que los propios herejes son más ortodoxos que los mismos polemistas gregorianos.

Esta situación genera una lógica según la cual los monjes deben contestar y responder las acusaciones heréticas. En la tradición polémica contra los heterodoxos que inicia en el siglo XI —y que se prolonga a lo largo de los siglos— hay un momento previo de



tipo monacal durante el cual se pueden distinguir dos tipos de intervención por parte de los monjes para proteger a la Iglesia: el primer tipo es el del monacato benedictino tradicional; el segundo es el del monacato renovado del Císter y que posee una gran relevancia histórica puesto que va a transformarse en una intervención directa por parte de las órdenes mendicantes, es decir, de los monjes que salen de los monasterios porque es necesario salir: la cristiandad debe defenderse de sus enemigos interiores y para ello hay que esgrimir la palabra. De esta suerte, Bernardo de Claraval desempeña un papel netamente pastoral, puesto que sale del monasterio para hablar en defensa de la Iglesia. Es este modelo renovado el que influye directamente en las órdenes controladas por Roma como lo serán la de los franciscanos y la de los dominicos; ambas órdenes de predicación.

La lógica de la polémica del monacato negro, benedictino, es de otro tipo: se trabaja en defensa de la Iglesia dentro del propio aislamiento como monjes sabios. Es la tradición benedictina de Cluny, pero será también la de los cartujos: aislamiento, vida de meditación, vida de tipo místico, pero sin dejar de servir a la comunidad. Y para servir a la Iglesia, los monjes escriben tratados que proporcionan a los obispos, que son quienes tienen que luchar contra el enemigo. Es una lógica doctrinal que surge de los monasterios tradicionales benedictinos porque la lucha la emprenden ellos y es una lucha que se establece en tres frentes: 1) el frente interior —lucha contra los heterodoxos—; 2) el frente exterior —lucha contra los musulmanes—, y 3) el frente contra los judíos, a la vez enemigos internos y externos. La constitución de lo que se llamó en el siglo XIII la "herejía general", la Iglesia como un castillo que tiene que defenderse, que tiene que organizarse como una fortaleza frente a enemigos muy potentes, es una imagen que, aunque antigua, se reorganiza en este momento en tres sentidos —los herejes, los musulmanes y los judíos—, y el esfuerzo doctrinal de los monjes benedictinos en este periodo se centra en conformar lo que el abad de Cluny, Pedro el Venerable, llamó en el siglo XII un *armarium christianum*, en su doble significado de "biblioteca" y de "armas cristianas".

Según este planteamiento, si se quiere dar a los demás armas para combatir a los enemigos, es necesario conocer, según la lógica de la *ratio*, a las autoridades de los enemigos. Ello genera un esfuerzo intelectual muy importante en los medios monásticos, como





lo atestiguan el conocimiento del Talmud —cuya primera traducción latina data de finales del siglo XI— entre los polemistas gregorianos y los escritos tanto de Pero Alfonso, un judío convertido al cristianismo, llamado Moisés, que escribe una fascinante *Autobiografía* en la que "Pedro" habla a "Moisés" —es decir, a sí mismo—, como de Pedro el Venerable, quien tiene a su disposición una traducción del Talmud.

Así pues, en el campo de las polémicas, el monacato benedictino tradicional es responsable del paso a una lucha doctrinal sobre la base del cuestionamiento de las autoridades de judíos y musulmanes y es corresponsable, al mismo tiempo, de la forma en que Occidente miró a "los otros" en épocas posteriores. En pocas palabras, puede afirmarse que nuestra tradición sobre la forma de mirar y percibir a "los otros" y la cadena de estereotipos que tiene Occidente sobre los musulmanes y los judíos se inició en este periodo y se alimentó de estos comentarios.



EL PAPEL DE LOS MONJES EN LA FORMACIÓN DE LA SOCIEDAD CRISTIANA (S. IX-XII)

En estas breves páginas estudiaré el papel que desempeñaron los monjes en los siglos XI y XII, centrándome en dos aspectos principales: 1) los rasgos de excepción del monje medieval y 2) el proceso de "monaquización" de la Iglesia y de la sociedad cristiana.

En los textos anteriores se ha hecho alusión a dos aspectos complementarios del problema: en primer término, la relación privilegiada de los monjes con las letras en tanto transmisores de la cultura antigua hacia la cultura medieval y que hacen del monje la figura del sabio por antonomasia, aspecto sobre el que volveré a propósito de la pastoral doctrinal antiherética que impulsaron los monjes en el periodo de reforma de la Iglesia o momento gregoriano. En segundo lugar, la ejemplar funcionalidad de los monjes, tema que ha sido abordado en el primer texto cuando se estudió el esquema de la percepción del cosmos y de la sociedad heredada del Pseudo-Dionisio —escritor teólogo representante del neoplatonismo cristiano que fue ampliamente difundido y comentado a partir del momento en el que se tradujo al latín (principios del s. IX)—. Tal esquema nos ha servido para localizar exactamente el nivel que ocupaban los monjes en la jerarquía de tipo sociocósmica del Pseudo-Dionisio, un nivel que se situaba entre la jerarquía celeste y la jerarquía terrestre —eclesiástica— y que, si bien les concedía la posición más humilde, en realidad los situaba en "lo más alto de lo más bajo". El punto de partida es sumamente interesante puesto que, cuando se traduce la obra del Pseudo-Dionisio y se comenta en el Occidente medieval (s. IX), inicia de forma paralela en el ambiente benedictino una auténtica revolución que consiste en que los monjes no se sitúan ya en el nivel más humilde, sino que comienzan a ocupar el nivel superior de la sociedad cristiana, y es esta revolución, a la vez eclesiástica y sociológica, la que estudiaré en las siguientes páginas, iniciando con el problema de la excepción monástica y analizando a continuación el papel de la monaquización

de la Iglesia y de la sociedad cristiana; ello nos va a permitir analizar el papel de primer orden que desempeñaron los monjes durante este periodo.

El problema de la excepción monástica

Debemos iniciar esta primera parte caracterizando lo que denomino la "exención monástica": caracteres propios de este periodo pero que poseen, por supuesto, una larga historia. Puede decirse que desde el comienzo de la historia del monacato en el Occidente latino (s. IV-s. V), el primer rasgo del monacato —quizás el más importante— es el de la comunidad de los bienes, es decir, la existencia de un cúmulo compartido de bienes que debe hacerse fructificar. Los monjes son pobres no por las circunstancias de la vida, sino por voluntad propia. La paradoja del monacato medieval consiste en que esos pobres son los más ricos, es decir, que este tipo de pobreza dedicada a Dios se convierte, a la larga, en un fenómeno de tipo señorial.

El segundo rasgo de excepción —mucho más importante por cuanto se magnifica en este periodo— es la relación con el sexo, es decir, la práctica del ascetismo y de la ascesis y que se concretiza mediante la identificación de los monjes con dos figuras femeninas. La primera de ellas, inventada por el Occidente medieval, es María Magdalena, que representa una especie de camino espiritual —es decir, el ideal de los monjes— y que indica el modo —la vía— de pasar de lo más oscuro a lo más luminoso, imitando a la penitente que se convirtió en la primera entre los apóstoles por su relación con Cristo. La segunda figura de identificación es la virgen María. Esta identificación nos permite entender cuál fue el papel de los monjes en la formación del culto de la virgen, una tradición muy antigua que en el siglo VIII enfrentó una crisis debido al surgimiento del adopcionismo, una corriente doctrinal que postulaba la idea según la cual Cristo era hijo adoptivo del padre, lo que confería al primero una naturaleza distinta y lo situaba en un nivel inferior. Este problema cristológico tenía una relación directa con la posición de la virgen como madre, lo cual a su vez estaba relacionado con la figura de ésta como *theotocos*, es decir, con el problema de la maternidad de un dios, hecho de gran importancia para el Occidente medieval.



De esta suerte, entre los siglos VIII y IX, tanto desde el punto de vista doctrinal como desde una perspectiva espiritual, se desarrolló un culto que tendría una importancia capital en el Occidente latino y que sería el de la virgen. En este sentido, los monjes desempeñaron un papel importantísimo porque se identificaron con la virgen en el nivel del ascetismo personal, pues tenían a la virgen como modelo y ellos mismos se asumían como vírgenes y consideraban que su excepción dentro de la comunidad cristiana —dentro de la sociedad cristiana— radicaba precisamente en el hecho de que, siendo seguidores de la virgen, siendo vírgenes ellos mismos, poseían una dimensión humana que se situaba ya en el nivel de los ángeles. Dicho de otro modo, gracias a esta imitación de la virgen y al tema del purismo virginal —que constituye el rasgo primordial de los monjes durante este periodo—, éstos se sitúan entre dos niveles: el nivel de los hombres y el nivel de los ángeles; ello les confiere "algo" que ya no es humano. Los monjes desarrollarían este tema a lo largo de los siglos X y XI y así, por ejemplo, al estudiar la biografía del abad Mayolo de Cluny (segunda mitad del s. X) —cuya *Vida* se redactó en varias versiones a principios del siglo XI— es posible constatar que el tema de la pureza virginal tuvo una gran importancia en estos escritos, lo cual me llevó a intitular el libro que elaboré sobre este abad como *Agni inmaculati*, puesto que es una imagen que utilizaron para presentarse como verdaderos "corderos inmaculados".

El tema de la pureza virginal de los monjes nos conduce necesariamente a dos planteamientos de gran importancia que fueron constantes a lo largo de estos siglos: ¿Qué es una sociedad?, ¿quién tiene que guiar esta sociedad? Podemos decir que la Virgen María se convirtió en un modelo monástico, personal y comunitario, y ello se materializó en la imagen de la virgen con el manto abierto debajo del cual se sitúa la comunidad monástica. Nos referimos por supuesto al tema de la *mater misericordie* —inventado por el abad cluniacense Odo—, mediante el cual el conjunto comunitario que es el monasterio —y otras comunidades medievales como el Císter o, incluso, las propias ciudades— se identificaba con la virgen y se colocaba bajo su protección encarnada en el manto. Esto representa un fenómeno sociológico de gran interés, puesto que la Virgen con su cuerpo "abierto" se identifica progresivamente con comunidades o colectividades, a tal punto que se habla de "la virgen de tal

lugar" o "la virgen de tal comunidad". Hablamos entonces de una identificación comunitaria que se confunde con la comunidad cristiana pero también con particularidades locales. Tal fenómeno nace en el periodo que estudiamos.

El problema de la monaquización de la Iglesia y de la sociedad cristiana

En este punto de la reflexión es necesario comentar tres problemas históricos de gran relevancia: 1) la confusión entre la figura del monje y la del sacerdote que se impone a partir del siglo VIII y que se desarrolla gradualmente en los siglos X, XI y XII; 2) la identificación del monacato con el primer orden de la sociedad cristiana y, por último, 3) la formación durante este periodo de una institución eclesiástica con cuadros de origen monástico, es decir, obispos, cardenales e incluso papas, que provienen del purismo virginal monástico y que ocupan tal posición precisamente a causa de su purismo virginal.

La confusión entre monje y sacerdote es un elemento característico del Occidente latino que no conoce la Iglesia oriental. En la historia cristiana el monje, el asceta, no es otra cosa que un laico que escoge un camino de tipo místico para alcanzar a Dios en vida, pero su estatuto dentro del estamento eclesiastico que está en proceso de formación es el de un laico. En el esquema del Pseudo-Dionisio al que hemos hecho alusión, la posición humilde de los monjes es básicamente una posición de laicos.

El hecho de que los monjes puedan ser sacerdotes no es una cosa obvia en la sociedad cristiana y es necesario interrogarse cómo sucedió. La respuesta se encuentra en el hecho de que la pastoral funeraria del Occidente medieval se desarrolló de tal manera que fue necesaria la presencia de sacerdotes, particularmente en aquellos asuntos relativos al culto de los muertos. Éste es un tema muy complejo porque hay que distinguir dos tradiciones: por una parte, una tradición sabia, la de los Padres, representada por san Agustín, quien afirmaba que los fieles podían honrar a los muertos siguiendo la tradición cultual de tipo romano, pagano (la *pietas*), pero que no era un elemento propio del cristianismo y que no era útil; por la otra, precisamente la tradición cultual de tipo latino



que se impone sobre las ideas de los Padres, ya que los fieles impusieron la necesidad de realizar las fiestas tradicionales como un modo de mantener la solidaridad con los muertos. De esta suerte, durante la alta Edad Media, en la práctica litúrgica y espiritual la Iglesia tuvo que adaptarse y crear justificaciones doctrinales —que no existían en los textos de los Padres— para integrar esta necesidad práctica de los fieles. Así pues, en las comunidades cenobíticas se inició una tradición de ayuda a los muertos, una suerte de "especialización" en la liturgia funeraria, de tal modo que en un momento aún desconocido los fieles ya no sólo se conformaron con rezar, sino que fue necesario implantar un tipo de ayuda "paradójica": una misa para los difuntos. Y es paradójica puesto que la misa es el rito por definición de la comunidad y lo que se desarrolló es el prototipo de la misa altomedieval: misas privadas durante las cuales el sacerdote oficiaba completamente solo. La consecuencia de este proceso fue que, en función de la demanda de misas de difuntos, se necesitaron cada vez más sacerdotes en los lugares donde era necesaria una pastoral funeraria, es decir en los monasterios. Así, a partir de los siglos VII y VIII, se inició un proceso de "sacerdotización" del monacato que conocemos muy bien a partir del siglo IX, cuando las comunidades monásticas produjeron libros especiales para los muertos, los necrologios, gracias a los cuales podemos conocer a los difuntos y sus cualidades y determinar quién era sacerdote dentro de la comunidad cenobítica. Gracias a los necrologios es posible medir este proceso de sacerdotización y se sabe, por ejemplo, que en el monasterio de Saint-Germain de Près, en París, estudiado por Otto Gerhard Oexle, más o menos un tercio de la comunidad estaba conformada por sacerdotes. Éste será un fenómeno de gran importancia en sus consecuencias eclesiológicas y sociológicas.

El segundo punto que debe analizarse es la confusión entre los monjes y los órdenes de la sociedad. Existe una división teórica de la comunidad cristiana y de la sociedad cristiana, de tal suerte que es posible ver cómo se articula la sociedad cristiana con el problema de las funciones sociales. Básicamente, la distinción que existe en el cristianismo a partir de mediados del siglo II es la distinción entre *sors* y *plebs*. En los primeros años después de Cristo no había mas que una, *sors*, es decir, "herederos" de Cristo. Cuando inició la formación de una institución con encargados de lo sagrado se hizo



necesario distinguir entre el clero y los fieles, de tal suerte que, a partir de la segunda mitad del siglo II, los herederos se identificaron con el clero y la *plebs* se identificó con los fieles. Posteriormente, durante la alta Edad Media, se crearon distintos modos de diferenciación dentro de la comunidad cristiana: los *milites*; los *mediocres*; los *potentes* o —mucho más importante, según criterios morales, de relación distinta con el sexo: los "vírgenes", los que nunca tuvieron relaciones sexuales—; los "continentes", los que habían decidido renunciar a la vida sexual; y los *coniugati*, los casados. Ésta fue una división muy importante dentro de la comunidad y fue desarrollada en tiempo de los padres y de Gregorio Magno, quien fue una de las figuras más importantes en esta elaboración teórica acerca de la tripartición de los fieles.

En el siglo IX nació otra distinción que no era una tripartición de tipo moral, sino funcional: el esquema de los tres órdenes funcionales, el cual fue un importante tema de debate en la década de 1970 así como de un curso y de un libro de George Duby.[1] Gracias a los trabajos de Dumezil y de otros especialistas en estudios indoeuropeos sabemos que existe un esquema de clasificación social y cultural según el cual los pueblos de tradición indoeuropea distinguen tres elementos en la clasificación de las funciones sociales y, siendo la sociedad medieval occidental heredera de las tradiciones germanas y latinas —indoeuropeas—, el tema de la clasificación tripartita adquiere una gran relevancia para la Edad Media. Duby sostenía que el modelo tripartita no aparecía sino hasta el siglo XI, por lo que era necesario saber cómo se había transmitido el esquema tripartita del mundo romano a la tradición medieval si no existían testimonios escritos antes del siglo XI. La mayoría de los autores sostenía la hipótesis según la cual la transmisión no se había hecho de forma culta, de manera escrita, sino de manera oral gracias a la incorporación a la sociedad cristiana de los diversos grupos germanos, normandos y anglosajones.

Gracias al estudio de fuentes inéditas puede reconstruirse la historia y explicar la formación de este modelo de otra manera. Hoy en día sabemos que hubo una transmisión sabia, culta, que se mantuvo sin interrupción desde la historiografía latina de época republicana hasta la alta Edad Media, conservada gracias a los que po-

[1] Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978, 428 p.



demos llamar "anticuarios", como los propios monjes sabios. Uno de estos anticuarios fue Isidoro de Sevilla, quien en el capítulo "*De Civibus*" de sus *Etimologías*[2] recuerda que la clasificación teórica romana de la sociedad era el de *senatores*, *equites* y *plebs*. El problema consiste en conocer cómo ocurrió la adaptación de este esquema, que es una herencia romana, es decir, pagana, a un mundo cristiano. Esta adaptación fue producto de una reflexión realizada en época carolingia acerca de lo que era la sociedad cristiana. La primera formulación que conocemos se debe a uno de los maestros de la escuela carolingia de Auxerre, el monje Haimo. Haimo, comentando varias partes de los escritos de san Pablo, encuentra la palabra "tribus" y comenta que "tribus" tiene que ver con los "tribunos", encargados de la sociedad romana, porque la sociedad romana estaba organizada en "tribus", y cita a Isidoro, pero Haimo señala que en su propia época ese tipo de partición ya no era vigente porque se vivía ya en un mundo cristiano y se ve obligado a buscar equivalentes del partición, de suerte que los "senatores" son para él los sacerdotes; los "*equites*" son los "*bellatores*" y —en un mundo en el que el 90% de la población se dedica al campo— la *plebs* romana equivale a los agricultores. De esta forma, Haimo de Auxerre logró la cristianización del esquema indoeuropeo.

El problema que surge ahora consiste en averiguar qué relación tenían los monjes con este esquema. La cuestión es que un discípulo de Haimo, Erico, conoce la obra de Juan Escoto Eurígena —quien traduce y comenta al Pseudo-Dionisio— e intenta adaptar el esquema que propone insertándolo en algo que podríamos llamar un "círculo místico de tipo pseudo-dionisiaco", de tal suerte que para Erico el primer orden se convierte en el tercero de la jerarquía celeste, sugiriendo así la dinámica de una sociedad que intenta alcanzar el más allá. Pero lo importante no es esto, sino que para Erico no son los sacerdotes los más importantes, sino los monjes, puesto que tienen todas las ventajas: son los más puros, encarnan un purismo de tipo virginal y son, al mismo tiempo, sacerdotes: son, en una palabra, los auténticos guías de la sociedad. De esta suerte, es posible apreciar el nacimiento de una auténtica teoría acerca de la sociedad, puesto que tras los maestros carolingios los cluniacenses adaptarían de nuevo el esquema proponiéndose como los guías de la sociedad.

[2] Isidoro de Sevilla, *Etimologías,* Libro IX, cap. IV.

En efecto, los monjes cluniacenses se consideraban como el orden más importante y representaban ellos mismos lo esencial de este primer orden, es decir, la producción sacramental se encontraba en manos de quienes eran los más puros. Es por ello que los cluniacenses tienen una percepción del sacrificio y de los sacramentos que está íntimamente relacionada con el purismo que debe tener aquel que sacrifica, pues, en esta tradición, un sacerdote impuro no puede sacrificar, ya que desde el punto de vista doctrinal es imposible que lo haga. Así, según esta visión teórica de la sociedad cristiana, articulada en funciones complementarias, los mediadores son principalmente los monjes, que son al mismo tiempo sacerdotes. En consecuencia, y siguiendo esta teoría de los tres órdenes, los cluniacenses van a desarrollar una visión teórica de la sociedad que se confunde con la Iglesia, visión según la cual los diferentes grados del Pseudo-Dionisio poseen una coherencia a causa de la mediación de un grado a otro. Esa dinámica comunitaria y social es posible gracias a la mediación y a los mediadores, y los monjes se ven a sí mismos como los mediadores principales, indispensables para la sociedad cristiana: mediadores sacramentales y mediadores como transformadores de los bienes de este mundo al mundo del más allá.

Este punto nos lleva de nuevo al tema de la pastoral funeraria, de capital importancia en este periodo. La mediación principal dentro de la comunidad cristiana es la mediación que permite a los vivos que van a morir alcanzar la comunidad de los santos. Ello explica la importancia de la pastoral funeraria y la importancia de los monjes dentro de las mediaciones de tipo funerario pues, como es sabido, el día de los muertos (2 de noviembre) —tan importante en México— fue una invención realizada a finales del siglo X o principios del siglo XI por el abad de Cluny, Odilón.

Uno de los testimonios más importantes sobre esta mediación nos lo ofrece el necrologio de la abadía femenina de Marcigny, el necrologio cluniacense más antiguo que se conserva.[3] Este necrologio presenta dos rasgos interesantes. En primer lugar, el libro sigue la organización del calendario romano tradicional y en cada día, después de la cifra romana VI, V, IV, III, II, viene la palabra *ob*, *obit* (murió), y a continuación se encuentran nombres "sueltos" o

[3] La comunidad de Marcigny-sur-Loire fue fundada en la segunda mitad del siglo XI por el abad Hugo de Cluny y fue la primera fundación femenina cluniacense.



nombres "calificados". Así, por ejemplo, puede leerse "*III obit Lulielmus abbas*", al tiempo que esporádicamente se encuentran menciones de tipo santimonial, es decir, que un nombre determinado se refiere a una devota que era miembro de la comunidad del monasterio. El segundo rasgo del necrologio es que presenta dos elementos: los nombres, clasificados o no, y en la base del mismo menciones sumamente interesantes. Así puede leerse, por ejemplo, en la primera parte superior, el nombre "Berquilis", y bajo el nombre la frase "*amica nostra*". En este sentido, el documento distingue a los miembros de la comunidad cluniacense —formada por una densa red de abadías—, a las devotas santimoniales de la comunidad de Marcigny que pertenecen a la comunidad y, en tercera instancia, a los "amigos".

Otro ejemplo nos lo ofrecen los libros de costumbres (costumbrarios), los cuales tienen una gran importancia desde el punto de vista de la necesaria adaptación —por diversas razones históricas— del modelo de vida benedictino a las nuevas circunstancias, de tal suerte que este tipo de libros responde a las nuevas necesidades litúrgicas. Tenemos un ejemplar de libro de costumbres en el que se conserva la liturgia funeraria cotidiana de Cluny, la cual está estrechamente relacionada con el libro de los muertos o necrologio. Este libro de costumbres intitulado *Liber tramitis* fue redactado en tiempos de Odilón y nos ofrece un ejemplo acerca de lo que es un necrologio y de la forma en que se deben honrar a los muertos según su nivel. El subtítulo es interesante: "martirologio". Esta confusión entre necrologio y martirologio es típicamente monástica, puesto que los difuntos que se honran en la liturgia reciben la ayuda de los que rezan por ellos para que puedan integrarse en la comunidad de los santos, de suerte tal que en el *Liber tramitis* se confunden en realidad dos libros: el libro de los santos —el libro cotidiano según el cual se honra a los santos— y el libro de los muertos "cotidianos". Asimismo, la distinción que se hace en el título entre "*monaci*" y "*amici*" es sumamente interesante porque en el necrologio se distinguen tres niveles de difuntos: 1) los monjes, es decir, los miembros de la comunidad que vienen codificados como *monaci nostri congregationis*, es decir, miembros de la gran Iglesia cluniacense (por ejemplo: *Gerbertus nostre congregationis monacus*); 2) los "amigos", que pueden ser civiles o eclesiásticos (por ejemplo: *depositio domini Conradi regis et Henrici ducis amici nostri*) y 3) el nivel



de los familiares, es decir, de los que, siendo humildes, sirvientes, pertenecen a la familia cluniacense: ellos no tienen nombre y se honran de manera colectiva.

Lo importante en este caso son los dos primeros niveles (*monaci nostri congregationis* y *amici*), y lo son desde dos puntos de vista. En primer término, porque es la concepción de la comunidad monástica que se define como una comunidad de monjes vinculada a "amigos" que toman parte de la vida cotidiana en tanto muertos que la comunidad honra. Desde el punto de vista teórico podemos decir que este tipo de monasterio, este tipo de congregación, se ve como una Iglesia en sí misma, que integra también a los laicos que honra, laicos que acoge cada día cuando ayuda a los pobres que no tienen nada que comer o los laicos de alto nivel social (príncipes o reyes) que vienen a pasar unos días en el monasterio y, finalmente, a los laicos muertos. En otras palabras, puede decirse que el monasterio se concibe como un conjunto que equivale a la Iglesia, a una pequeña Iglesia (aunque en el caso de Cluny se considera como la Iglesia en su totalidad), ya que coexisten en ella todos los tipos de monacato: monacato masculino, monacato femenino —Marcigny— e inclusive otros tipos de vida ascética, como el de los eremitas. En este sentido, es importante señalar que esta imagen de conjunto de identificación como pequeña Iglesia puede realizarse principalmente a causa de los "amigos" muertos.

El segundo aspecto nos lleva a interrogarnos acerca de cuál fue el modo más eficaz de control social de los monjes en ese periodo. La respuesta no es otra sino el control social de los muertos, porque unos dan la mediación y los otros dan bienes materiales, pues en este tipo de intercambio los que van a morir y desean adquirir en Cluny o en cualquier de los otros monasterios cluniacenses una memoria deben pagar por ello. Hay que imaginarse este sistema de intercambio como una verdadera pompa económica de enriquecimiento de las comunidades monásticas de esta época. El poder ceremonial de Cluny o de los monasterios de tipo cluniacense de aquel tiempo se halla principalmente en la pastoral funeral: los muertos son los que permiten a los monjes adquirir el nivel económico que poseen y, por lo tanto, situarse en el mismo nivel que el estamento nobiliario.

En conclusión puede afirmarse que la lógica irradiante es la lógica de los monjes; cuando honran a los muertos existe la *congre-*



gatio con los amigos y los familiares que se confunde con la Iglesia que integra a los amigos que pagan. La asimilación con la Iglesia se hace de tal modo que en las costumbres litúrgicas se distinguen tres tipos de memoria funeraria: la de los monjes, la de los amigos (estas dos primeras con nombre) y la memoria común; memoria común que es de la Iglesia porque la lógica es que esta congregación se confunde con toda la institución.

Odilón fue el primero que decidió que esta memoria común fuera honrada el 2 de noviembre, de tal suerte que de Cluny la tradición se trasladó a Roma dos o tres décadas después, durante el pontificado de León IX, aunque aún se desconoce el momento exacto.

Deseo concluir estas reflexiones abordando el tema del papel doctrinal y el control social que tuvieron los monjes en la Edad Media: en tanto mediadores privilegiados desempeñaron un papel casi natural dentro de la Iglesia, puesto que en materia doctrinal el problema que tuvo la Iglesia entre los siglos XI y XII fue precisamente el de la contestación de este poder de mediación clerical —que era ante todo un poder de los monjes—. Así, cuando a principios del siglo XI se definen los herejes con la celebración del famoso sínodo de Arras, es cierto que los temas de discusión y de polémica son temas tradicionales en la historia de la Iglesia, como, por ejemplo, el problema del bautismo, o que pertenecían a la tradición cristológica. Pero asistimos también al nacimiento de nuevos temas como el de los lugares de culto, que no interesaba a los padres de la Iglesia pero que adquiere una gran importancia en este momento.

Uno de los temas novedosos dentro de estas polémicas, y que no había generado discusión con anterioridad porque la doctrina era contradictoria con la práctica, es precisamente el tema de los difuntos. A principios del siglo XI —y posteriormente a mediados del siglo XII—, los herejes se preguntan por qué es necesario rezar por los muertos y por qué es necesario oficiar misas por los difuntos si los propios padres de la Iglesia señalaban que eran prácticas inútiles y ajenas al cristianismo. En este sentido, no deja de resultar paradógico el hecho de que los propios herejes son más ortodoxos que los mismos polemistas gregorianos.

Esta situación genera una lógica según la cual los monjes deben contestar y responder las acusaciones heréticas. En la tradición polémica contra los heterodoxos que inicia en el siglo XI —y que se prolonga a lo largo de los siglos— hay un momento previo de



tipo monacal durante el cual se pueden distinguir dos tipos de intervención por parte de los monjes para proteger a la Iglesia: el primer tipo es el del monacato benedictino tradicional; el segundo es el del monacato renovado del Císter y que posee una gran relevancia histórica puesto que va a transformarse en una intervención directa por parte de las órdenes mendicantes, es decir, de los monjes que salen de los monasterios porque es necesario salir: la cristiandad debe defenderse de sus enemigos interiores y para ello hay que esgrimir la palabra. De esta suerte, Bernardo de Claraval desempeña un papel netamente pastoral, puesto que sale del monasterio para hablar en defensa de la Iglesia. Es este modelo renovado el que influye directamente en las órdenes controladas por Roma como lo serán la de los franciscanos y la de los dominicos; ambas órdenes de predicación.

La lógica de la polémica del monacato negro, benedictino, es de otro tipo: se trabaja en defensa de la Iglesia dentro del propio aislamiento como monjes sabios. Es la tradición benedictina de Cluny, pero será también la de los cartujos: aislamiento, vida de meditación, vida de tipo místico, pero sin dejar de servir a la comunidad. Y para servir a la Iglesia, los monjes escriben tratados que proporcionan a los obispos, que son quienes tienen que luchar contra el enemigo. Es una lógica doctrinal que surge de los monasterios tradicionales benedictinos porque la lucha la emprenden ellos y es una lucha que se establece en tres frentes: 1) el frente interior —lucha contra los heterodoxos—; 2) el frente exterior —lucha contra los musulmanes—, y 3) el frente contra los judíos, a la vez enemigos internos y externos. La constitución de lo que se llamó en el siglo XIII la "herejía general", la Iglesia como un castillo que tiene que defenderse, que tiene que organizarse como una fortaleza frente a enemigos muy potentes, es una imagen que, aunque antigua, se reorganiza en este momento en tres sentidos —los herejes, los musulmanes y los judíos—, y el esfuerzo doctrinal de los monjes benedictinos en este periodo se centra en conformar lo que el abad de Cluny, Pedro el Venerable, llamó en el siglo XII un *armarium christianum*, en su doble significado de "biblioteca" y de "armas cristianas".

Según este planteamiento, si se quiere dar a los demás armas para combatir a los enemigos, es necesario conocer, según la lógica de la *ratio*, a las autoridades de los enemigos. Ello genera un esfuerzo intelectual muy importante en los medios monásticos, como





lo atestiguan el conocimiento del Talmud —cuya primera traducción latina data de finales del siglo XI— entre los polemistas gregorianos y los escritos tanto de Pero Alfonso, un judío convertido al cristianismo, llamado Moisés, que escribe una fascinante *Autobiografía* en la que "Pedro" habla a "Moisés" —es decir, a sí mismo—, como de Pedro el Venerable, quien tiene a su disposición una traducción del Talmud.

Así pues, en el campo de las polémicas, el monacato benedictino tradicional es responsable del paso a una lucha doctrinal sobre la base del cuestionamiento de las autoridades de judíos y musulmanes y es corresponsable, al mismo tiempo, de la forma en que Occidente miró a "los otros" en épocas posteriores. En pocas palabras, puede afirmarse que nuestra tradición sobre la forma de mirar y percibir a "los otros" y la cadena de estereotipos que tiene Occidente sobre los musulmanes y los judíos se inició en este periodo y se alimentó de estos comentarios.



LA FORMACIÓN DE UN PARADIGMA ECLESIAL DE LA VIOLENCIA INTELECTUAL EN EL OCCIDENTE LATINO EN LOS SIGLOS XI Y XII

De forma rigurosa, el historiador no debería hablar de "violencia intelectual" mas que con la emergencia de la figura del "intelectual" en el siglo XIII, es decir, en el momento del nacimiento de la Universidad y de un tercer poder, el *Studium*, que se sitúa al lado de las dos funciones tradicionales de regulación de la sociedad: los clérigos (*Sacerdocium*) y los laicos detentadores del poder del Estado (*Regnum*, *Imperium*).[1] Se tratará de determinar en qué medida la gran reforma de la Iglesia de los siglos XI y XII —calificada comúnmente de "gregoriana"—, el enfrentamiento entre el sacerdocio y el imperio, y la formación de una "sociedad de persecución", definen el perímetro de la pertenencia —por su capacidad de excluir toda figura extranjera— a la comunidad sacramental (herejes, judíos, paganos) marcando un hito en la retórica del enfrentamiento verbal.[2] Sobre la base del legado secular de la controversia inherente a la génesis dogmática del cristianismo (exceso verbal, rodeos, ardides y "economía" del discurso), buscaré evaluar el rol, en sentido amplio, de los clérigos reformadores en un combate de palabras llamado a hacer escuela por medio del dominio de las artes del lenguaje y de los escritos universitarios.

[1] Un clásico y un gran libro reciente para orientarse útilmente en la materia: Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Âge*, París, Le Seuil,1957; E. Marmursztejn, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et societé au XII siècle*, París, Belles Lettres, 2007.

[2] Robert Ian Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Power and deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford, Blackwell, 1987; Robert Ian Moore, "Heresy, repression, and social change in the age of Gregorian reform", en S. L. Waugh y P. D. Diehek (eds.), *Christendom and its discontents. Exclusion, persecution and rebellion, 1000-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 19-46.



La violencia de los monoteísmos y la constitución de un campo propio de los clérigos

La confusión clérigo/intelectual ha marcado durante mucho tiempo la historia occidental; pensemos, por ejemplo, a la "traición de los clérigos" —es decir, de los intelectuales "comprometidos" como los que aparecen en la época del Affaire Dreyfus— denunciada en el célebre requisitorio "antimoderno" de Julien Benda.[3] El arte del apóstrofe y de la vituperación de estos clérigos intelectuales se inscribe, de hecho, en una larga tradición que, a través de la intermediación de la institución eclesiástica, enraiza en el marco antiguo de las violencias constitutivas de los monoteísmos. En un ensayo ampliamente discutido, Jan Assmann ha insistido en el "precio" a largo plazo del monoteísmo: la distinción mosaica entre verdadera y falsa religión que ha generado una "hermenéutica de la diferencia", una verdadera "contra-religión" generadora de odio llamado a "derramarse sobre los pueblos del mundo".[4] Como lo explica Assmann, la noción de "contra-religión" no supone simplemente la exclusión ritual, sino también una imposible "traducibilidad" de otros sistemas religiosos; de donde se desprende una violencia discursiva bajo la forma de aquello que Françoise Desbordes ha calificado, para el monoteísmo cristiano, de "controversias monológicas" en las cuales el *imprecator* "triunfa sin pena sobre un adversario ausente".[5] Es esta lógica "contra-religiosa" la que anima al cristianismo, cuya forma agonal de *militia Christi* es claramente definida a partir de la enseñanza de los Evangelios y de las Epístolas de san Pablo. Es una "economía" de la salvación que supone integrar la comunión sacramental de los discípulos de Cristo[6]; el "*compelle in-*

[3] Julien Benda, *La trahision des clercs*, París, Gallimard, 1927; Antoin Compagnon, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, París, Gallimard, 2005 (Bibliothèque des Idées), p. 214-217.

[4] Jan Assman, *Le prix du monothéisme*, París, Aubier, 2007, quien cita (p. 37) la definición que el tratado talmúdico babilónico 89ª ofrece de "Sinaí": "montaña desde la cual el odio (*sin'ah*) se derrama sobre el mundo".

[5] Françoise Desbordes, "La place de l'Autre: remarques sur quelques emplois de *controversia* dans la réthorique latine", en Alain Le Boulluce (ed.), *La controverse religieuse et ses formes*, París, Le Cerf, 1995 (Patrimoines, Religions du Livre), p. 29-46 y 405-406.

[6] Sobre la polisemia del término "economía", que significa, entre otras cosas "astucia", estrategia en el arte del discurso, véase: Marie-Jose Mondzain, *Image, icône, économie,* París, Le Seuil, 1998, p. 78.



trare" del Evangelio de Lucas (14, 21-24), rápidamente reinterpretado como una invitación urgente a incorporarse al cuerpo de la Iglesia, el cual tendrá una gran fortuna en la tradición occidental hasta convertirse en la paradójica inducción a ser libre en la comunidad contractual de Rousseau.[7] "Entrar", "unirse", es colocarse contra aquellos que no lo son, es decir, los disidentes y los herejes; entre aquellos que no contribuyen a la construcción de la economía de la salud comunitaria. "Conviene que haya herejes" (*oportet hereses esse*, I Cor. 11, 19) declaró san Pablo, abriendo sin saber la vía a la constitución del dogma y del magisterio como ortodoxia, alimentándose del rechazo de las disidencias debidamente catalogadas desde los tiempos de Irineo de Lyon (siglo II). Por tanto, la puerta agonal de esta "contra-religión" varía según las figuraciones históricas y las capacidades del cristianismo para regular la sociedad. En resumen, subrayemos la importancia del movimiento de inclusión que acompaña la constitución de la Iglesia en tanto institución a lo largo de la alta Edad Media. Esta evolución tiende a confundir la autoridad espiritual y el poder temporal con la instauración, alrededor de los años 800, de una monarquía espiritual revestida de una forma protoestatal y de un sistema propiamente jerárquico que define (idealmente al menos) una única cabeza en la cúspide de la sociedad cristiana. Al término de dicha evolución puede decirse que los términos "Iglesia" y "sociedad" se hacen coextensivos y que la cristiandad tiene la vocación de incluir al mundo. Desde entonces, no existe más una definición laica de la pertenencia social: se es cristiano o no se es. Un testimonio claro del foso abierto entre los miembros del cuerpo de Cristo y aquellos que no lo son es dado, a partir de los años 1050, por los comentarios del canon de la misa, especialmente por la explicación dada de la formula "*Ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi tui domini nostri Iesu Christi*". Refiriéndose al adagio agustiniano según el cual "no hay verdadero sacrificio fuera de la Iglesia católica", los exégetas elaboran una definición restrictiva de "nosotros" (*nobis*) que comprende la exclusión de los otros —de todos los otros, es decir, los herejes, los judíos y los paganos (por lo general los musulmanes)—.[8] En el seno de una sociedad

[7] Sobre esta genealogía inesperada: Etienne Balibar, "La violence des intellectuels", *Lignes, 25*, 1995, p. 9-22.

[8] Por ejemplo, Odón de Cambrai, *Expositio in canonem missae,* PL 160, col. 1053-1070 (col. 1061 D).



funcional donde la armonía del conjunto está asegurada por una repartición de las tareas entre (1) los "herederos" (*sors*) ligados a lo sagrado y a la hermenéutica de la palabra divina, (2) los hombres de armas responsables de la integridad física de la comunidad, (3) la masa de los productores encargados de su supervivencia material, la primera función, de oración, reagrupa a los "mediadores", cuyo poder sacramental de incluir y excluir los sitúa en una posición jerárquica para funcionar como puente entre el mundo terrenal y el más allá, es decir, en productores de eternidad. Ellos forman un "grupo estatutario" en el sentido weberiano del término: el clero, detentador de la autoridad y de los medios de control de las conciencias. En síntesis, su campo de ejercicio es el lugar funcional de la "violencia intelectual".

El momento "gregoriano" o la violencia de lo justo y lo verdadero

Por momento "gregoriano" los historiadores de la Edad Media designan, por convención, la gran reforma de la Iglesia (siglos XI y XII) realizada alrededor de los años 1050 y cuyo clímax tuvo lugar durante el pontificado de Gregorio VII (1073-1085). Es un tiempo capital en la historia medieval de las polémicas y de las luchas antiheréticas, desde el sínodo de Arras (1025) hasta la lucha contra los cátaros a principios de los años 1200, con un periodo intermedio (1070-1120) ocupado por el enfrentamiento entre el sacerdocio y el imperio en la famosa querella de las investiduras. Tres giros de importancia merecen ser resaltados en el tratamiento de las disidencias:

1. Una ampliación de la acepción de herejía condenando toda oposición al magisterio romano, es decir, toda contestación del poder jerárquico y de las prerrogativas de la institución eclesiástica.[9]
2. El paso de una reglamentación de los conflictos de tipo consensual, bajo la forma de juicios de Dios (ordalías), a procesos

[9] Willem Lourdaux y Daniel Verhest (eds.), *The concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th)*, Lovaina, The Hague, 1976 (Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia 4); Monique Zerner, "Hérésie", en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, Fayard, 1999, p. 464-482.



acusatorios realizados por autoridades temporales o eclesiásticas.[10]

3. Una evolución de los procesos, completada en el curso del siglo XIII, que marca el final de lo acusatorio y el advenimiento de lo inquisitorial. No se habla más de desviaciones, se espera la confesión de las faltas que atentan contra la majestad jerárquica (papal o imperial).[11]

En la historia de las violencias intelectuales, el momento gregoriano presenta unas condiciones inéditas de enfrentamiento llamadas a perdurar mediante la tradición escolar de las artes retóricas.[12] Gracias a los trabajos clásicos de Carl Mirbt y de Horst Fuhrmann, no hace falta recordar que la lucha entre el sacerdocio y el imperio se desarrolló en condiciones nuevas, bajo la forma de debates realizados en la plaza pública.[13] La técnica de los "libelos" —perpetuados en el siglo XIX por los editores de los *Monumenta Germaniae historica* bajo la categoría de "*libelli de lite*"— hace de los polemistas de los dos campos verdaderos "publicistas", es decir, profesionales de la polémica por la polémica, formados con los instrumentos retóricos apropiados para desviar al adversario, empezando por el "combate de citaciones" (*Zitatenkampf*) que consiste en jugar mejor los equívocos de la Letra divina, siguiendo los múltiples sentidos de la Escritura. El trabajo por expediente temático no corresponde, por supuesto, únicamente a la Biblia, sino también (y quizás con mayor frecuencia a partir de mediados del siglo XII, con la confección del *Decreto* de Graciano) al ámbito del derecho, que es el arte de las citaciones contradictorias, objeto de comentarios eruditos y nunca terminados por parte de los decretistas. Las necesidades de "aparato" (la Iglesia, las diferentes formas de Estado moderno en for-

[10] Peter Brown, "La societé et le surnaturel. Une transformation médiévale", en *La societé et le sacré dans l'Antiquité tardive*, París, Le Seuil, 1985 [trad. francesa de *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, Londres, University of California Press, 1989, p. 245-272].

[11] Jacques Chiffoleau, "*Contra naturam*. Pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale", en *Il teatro della natura/The Theatre of Nature, Micrologus*, IV, 1996, p. 265-312.

[12] Ian Stuart Robinson, "The 'colores rethorici' in the Investiture Contest", *Traditio* 32, 1976, p. 209-238; *Authority and Resistance in the Investiture Contest. The polemical literature of the late Eleventh Century*, Manchester, Manchester University Press, 1978.

[13] Carl Mirbt, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Leipzig, 1894; Horst Fuhrmann, "Pseudoisidor, Otto von Ostia (Urbano II) und der Zitatenkampf von Gerstungen", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtgeschichte, Kanonistische Abteilung* 99, 1982, p. 53-69.



mación) explican que la retórica salga del lugar en el que hasta entonces se encontraba confinada, a decir de Gilles Declercq.[14] Pero la formalización de la "vituperación" en las artes del lenguaje (*artes dictaminis*), como la *Aurea Gemma* de los años 1120, no integra simplemente la invectiva en los campos jurídico y político, como ha podido notar Heinrich Fichtenau.[15] Con Brigitte Bedos-Resak, puede pensarse también que esta formalización marca un salto antropológico de primer orden en el tratamiento del adversario como "imagen diforme" de lo divino, cercano a la animalidad, la conformidad del cristiano que es opuesto a la individualidad y a la alteridad de aquel que no es idéntico (hereje, pagano y, sobre todo, judío), arrojado sin consideración al mundo de las bestias.[16] Si hablo de "salto antropológico" es porque la descalificación del adversario supone su salida de la humanidad, es decir, su muerte. Esta salida sería simbólica puesto que en materia racial el Occidente medieval fue siempre monogenético. Los especialistas de las convenciones del lenguaje, los publicistas y otros polemistas de los siglos XI y XII pueden así matar a sus adversarios simbólicamente de mejor manera puesto que tienen plena conciencia de evolucionar en las "ficciones" (en el sentido en el que se habla de "ficciones del derecho"), que las verdades del orden que defienden son relativas y que deben ser llevadas a los límites del combate realizado al servicio de dicho orden. A esta recalificación de las tradiciones retóricas heredadas de los grandes antiguos (especialmente Quintiliano y Cicerón, en la cual se observa durante largo tiempo al autor de la *Retórica a Herenio*) corresponde la aparición de nuevos usos. Se recurre ciertamente a las formas tradicionales del discurso defensivo evocando la imprecación y la descalificación sacramental —una moda emparentada con las "maldiciones" deuteronómicas a las que son afectos los clérigos formados en los usos y costumbres de las cancillerías monásticas, particularmente expertos cuando se trata de deshacerse de un adversario deseándole la suerte de Judas, Dathan y Abi-

[14] Gilles Declercq, "Rhétorique et polémique", en Gilles Deleclercq, Michel Murat y Jacqueline Dangel, *La parole polémique*, París, Le Cerf, 2003, p. 17-20.

[15] Heinrich Fichtenau, *Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*, Munich, Beck, 1992, p. 228 y ss.

[16] Brigitte Bedos-Rezak, "*Difformitas*. Invective, Individuality, and Identity in Twelfth-Century France", en Alois Hahn, Gert Melville, Werner Rocke, *Norm und Krise von Kommunikation. Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter*, Münster, Lit, 2006, p. 251-271.



ron—.[17] La novedad en cuestión está ligada a un recurso inédito para la "razón" (*ratio*) y al modo discursivo que se inscribe en el "proceso de racionalización" caro a Max Weber. La "razón" invocada en los discursos polémicos de los siglos XI y XII se asemeja a la argumentación de los grandes debates teológicos contemporáneos de la preescolástica, especialmente a la axiomática de Anselmo de Cantorbery (1033/34-1109), quien, en el *Cur Deus homo*, intenta, por "razones demostrativas" acompañadas de la forma interrogativa ("*Cur*", ¿por qué?), convencer a los interlocutores situados fuera del campo de las autoridades cristianas (filósofo "naturalista", musulmán...) de la necesaria encarnación de Dios.[18] Los polemistas contemporáneos, como el abad de Cluny, Pedro el Venerable (1122-1156), reivindican fuerte y claro este recurso a las razones demostrativas a la hora de defender la Iglesia contra sus adversarios del interior (herejes) o exteriores (musulmanes), sin que se sepa muy bien dónde colocar a los judíos, a la vez enemigos internos y externos.[19] Una investigación (*investigatio*) preliminar permite reunir todos los *testimonia* necesarios para el intercambio dentro o fuera (de) la tradición cristiana. Así, los herejes no reconocerán más que la autoridad de una parte de las Escrituras (por lo general el Nuevo Testamento), en tanto que los judíos deben ser abordados sobre la base de la Biblia (Antiguo Testamento), pero también de la literatura rabínica (Talmud), y los musulmanes, recién llegados entre las figuras de alteridad en Occidente, no pueden ser "razonablemente" combatidos mas que recurriendo a sus propias autoridades, el Corán y los materiales hagiográficos relativos a la leyenda de Mahoma. De aquí se desprende un extraordinario esfuerzo de reunión y de traducción (especialmente del Talmud y del Corán), que llevan a los clérigos polemistas lejos de su claustro. Los materiales reunidos permiten la constitución de expedientes temáticos propios para abordar al adversario en "campo cerrado", siguiendo la lógica del enfrentamiento en las escuelas (primero monásticas, después urbanas, a partir de los años 1070) y de los combates de citaciones de los pu-

[17] Lester K. Little, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in romanesque France*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1993.

[18] Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, París, Le Cerf, 1990 (Patrimoine Judaïsme), p. 428.

[19] Sobre este punto, me permito redirigir a Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la societé chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, París, Aubier, 1998, especialmente capítulo 4.

blicistas gregorianos o imperiales. La "discusión" (*discussio*) obedece a reglas muy estrictas. Se trata, en primer término, de hacer el relevo preciso de las objeciones presentadas por el adversario sobre la base de las autoridades en confrontación para cambiar enseguida de registro, puesto que, como las autoridades acaban fatalmente anulándose, no es posible discutir mas que sobre la "razón" común a los hombres. Se recurre entonces a la analogía o técnica del "como si", que consiste, por ejemplo, en justificar la transformación (transmutación o aun transustanciación) de las especies eucarísticas (el pan y el vino en cuerpo y sangre de Cristo) por analogía al universo físico que conoce el misterio de cambios de forma sin mutación de sustancia, como el agua que se convierte en hielo o a la inversa. Otra técnica racional viene a continuar la lógica de las proposiciones construyendo un razonamiento en el cual las aserciones se encadenan lógicamente mediante el empleo de operadores del tipo "ni... ni" o "si... entonces", permitiendo arruinar una proposición por otra que se le liga juiciosamente para contestarla mejor. Así, Pedro el Venerable encierra al hereje Pedro de Bruis y a sus discípulos que rechazan la validez del bautismo de los niños en una contradicción que él mismo construye sobre la base de las autoridades citadas por sus adversarios: ni bautismo sin fe propia, ni fe propia sin bautismo. Sólo la primera proposición es sostenida por los Petrobrusianos, que no reconocen más que la vinculación de los adultos. Pero Pedro el Venerable cambia la lógica del argumento construyendo una antítesis (bautismo/fe, fe/bautismo). No hay, desde entonces, objeción en sostener que los mártires de la tradición cristiana ejecutados antes de ser bautizados tenían la fe y que, por lo tanto, los niños pueden ser bautizados súbitamente aunque no puedan proclamar ellos mismos su fe como los catecúmenos adultos. Semejante juego muestra, bajo los adornos técnicos acreditados en las escuelas, una violencia intelectual racionalizada que no posee otra lógica más que aquella que la lleva —desmarcándose de la vituperación pura— a desenmascarar y condenar los errores del otro. La andadura discursiva invocada por los polemistas viene a confirmar en el fondo, de forma más o menos directa, sus propias autoridades para colocar "fuera de campo" a un adversario tanto más ausente cuanto que se le niega *a priori* toda pertenencia a la comunidad sacramental cristiana. De donde nace el aire de irrealidad que se desprende de los procesos acusatorios de los siglos XI y XII; formas policiacas de



violencia que puede calificarse de "intelectual" por el recurso sistemático a formas verbales de combate constitutivas de un campo profesional: la polémica clerical enseñada en las escuelas y posteriormente en la universidad.

Los efectos a largo plazo del modelo clerical medieval

La reforma de la Iglesia de los siglos XI y XII, portadora de un gran proyecto de sociedad cristiana por absorción de lo social en lo eclesial, ha favorecido la emergencia del grupo estatutario de los clérigos ("herencia" de Dios preservada de la mácula de las mujeres y de la sangre de las armas), y la constitución de un campo específico de autoridad y del ejercicio de la violencia simbólica legítima. Como reflejo del modelo eclesiástico, la majestad estatal (real o imperial), se dota del aparato administrativo que requiere el ejercicio de la fuerza retórica necesaria para convencer y constreñir a los súbditos del soberano. En este sentido, la Iglesia, antes del nacimiento del *Studium* y de los maestros universitarios, es el lugar del surgimiento del "pensamiento agonal" en Occidente.[20] La constitución del magisterio universitario en el siglo XIII marca a continuación una lenta evolución del campo clerical hacia el intelectual, la pretensión clerical de ejercer la autoridad y la violencia simbólica correspondiente que recae sobre los intelectuales orgánicos que son los clérigos. Es esta lógica histórica la que ha permitido a Benda hablar de la "traición de los clérigos" para denunciar a los "intelectuales" de su tiempo. Es esta misma lógica la que, desde los primeros años del siglo XIX, explica lo "sagrado del escritor", nueva figura del clérigo, como si la construcción de lo social no pudiera desvincularse del poder de mediación y de transmutación del sacerdote de antaño:[21]

> Hoy —escribe Balzac— el escritor ha reemplazado al sacerdote; ha revestido la clámide de los mártires, sufre mil males, toma la luz sobre el altar y la propaga en el seno de los pueblos, es príncipe, es mendigo, consuela, maldice, reza, profetiza, su voz no recorre únicamente la nave de la catedral, sino que en ocasiones ella puede escucharse de

[20] La expresión "pensamiento agonal" es de A. de Libéra.

[21] Paul Bénichou, *Le sacre de l'écrivain, 1750-1830*, París, Gallimard, 1973 (Bibliothèque des idées).



> un confín del mundo al otro, la humanidad, convertida en su rebaño, escucha sus poesías, las medita, y una palabra, un verso tienen hoy tanto peso en las balanzas políticas como el que tenía antaño una victoria. [...] El pontífice de este terrible y majestuoso poder no procede más ni de los reyes, ni de los grandes; él obtiene su misión de Dios, su corazón y su cabeza abrazan al mundo y tienden a congregarlo en una sola familia.[22]

El problema consiste en saber si esta transferencia de lo clerical a lo intelectual, o este juego de equivalencias entre el clérigo y el intelectual, tan sensibles en la constitución del campo intelectual en el curso del siglo XIX, tiene algo que ver con los modos de expresión de la autoridad clerical gregoriana brevemente evocada en este estudio. No sabría dar más que respuestas parciales a una cuestión también compleja. Me contento con abrir aquí tres pistas de reflexión.

1. Me parece, de entrada, que las condiciones mismas de la transferencia del clérigo al intelectual, en el marco de las grandes utopías de reconstrucción social fundadoras de la "sociología" en los años de 1840, hacen del intelectual el campo por excelencia de la confrontación entre modernidad y tradición. El vuelo, evocado por Balzac, desde "el altar" y la "nave de la catedral" hasta los límites del "mundo" no representa simplemente una metamorfosis moderna del cristianismo antiguo; las luces del nuevo sacerdote vienen de un momento privilegiado de la historia cristiana, la Edad Media, antónimo de la modernidad que, en las diferentes olas del medievalismo portadoras de lo "sagrado del escritor" en el siglo XIX, pasa por la mejor realización histórica de la vida en sociedad. Colocarse en posición del intelectual significa (sea que se le rechace o que se le asuma) referirse a la tradición del magisterio clerical continuando la capacidad de interrogación sobre sí mismo (¿cómo funciona una sociedad?, ¿qué lugar ocupa la persona en la economía global de la sociedad y del mundo?) y retomando los modos de ejercicio profesional (elaboración de sistemas de pensamiento, procedimientos retóricos).

2. Sobre este último punto, puede postularse, sin gran riesgo de equivocación, la presencia remanente de la tradición clerical en la postura intelectual como forma de prolongamiento de la palabra

[22] Honoré de Balzac, Carta de envío del manuscrito *Le prêtre catholique à Madame Hanska* en *ibid*, *La Comédie humaine*, bajo la dirección de P. G. Castex, París, Gallimard, 1981 (Bibliothèque de la Pléiade), XII, p. 802-803.



eficaz del sacerdote y de la economía acusatoria de la Iglesia. Queda manifiestamente algún elemento de la creencia en el poder de vida y de muerte de las palabras pronunciadas por aquel que, en un contexto sacramental, "hace" Dios y "deshace", de igual forma oponiendo y desviando. El intelectual moderno sabe así, por tradición, que, como decía León Bloy, ciertas palabras, proferidas desde el "tranquilo retiro del desprecio", son tan terribles como "el rayo", capaces de matar toda contradicción por la simple vía de la imprecación.[23] Pero no hay que desconocer —forma complementaria de violencia simbólica— que la institución eclesiástica practica un silencio "económico" que mata también muy eficazmente. Que se juzgue por todas las víctimas del modernismo que el sistema clerical de los años 1900-1950 redujo al silencio bajo el modo de imputación; entre mil ejemplos posibles, se sabe hoy bajo qué capa fue enterrado el memorial expedido en Roma, en 1952, por Edmond Ortigues para denunciar el sistema clerical romano y los derivados de una institución rígida (¿anquilosada?), cuyo "formalismo estereotipado" logra reducir la fe a una simple "opinión".[24]

3. El paso supuesto del clérigo medieval al intelectual moderno obliga a interrogarse sobre el peso de los estereotipos eclesiásticos y sobre el problema de las continuidades discursivas del uno al otro. Sobre los posibles remanentes de las violencias intelectuales clericales de la época gregoriana, un excelente ejemplo es ofrecido por la influencia a largo plazo de las formas de "judeofobia" que emergen en los años 1140 para condenar los errores del judaísmo atrapado entre la legitimidad del legado veterotestamentario y las novedades "aberrantes" de la enseñanza rabínica. Estas formas intelectuales, que derivan a la vez del cuestionamiento de las autoridades identificadas (especialmente el Talmud) y en seguida de la imprecación condenatoria del adversario, revelan aquello que he calificado más arriba de "salto antropológico", consistente en reducir al judío a la animalidad preguntándose, con una turbadora ambigüedad retórica, si pertenece a la especie humana. Una condenación semejante del "judío talmúdico", contemporánea al na-

[23] León Bloy, *Dans les ténèbres*, I ("Le mépris"), *Oeuvres*, éd. J. Petit, París, Mercure de France, 1969, v. IX, p. 291-292; sobre la palabra-ideal como «rayo»: D. Labouret, "Le polémiste au miroir" en *La parole polémique*, p. 209-212.

[24] Edmond Ortigues, "Lettre à Rome", en *La révélation et le droit*, París, Beauchesne, 2007, p. 27-59.



cimiento de las primeras condenaciones de crímenes rituales virtualmente realizados por los judíos, obliga a preguntarse, con Gavin I. Langmuir y Robert Chazan, si el miedo a los judíos de los polemistas de la época gregoriana no merece ser situado en la prehistoria del antisemitismo, que es de entrada una forma de violencia intelectual alimentada por el antijudaísmo cristiano tradicional antes de convertirse en la violencia pura, destructora, de la Shoah.[25] Aventuré esta pregunta en *Ordonner et exclure*, hace diez años. Un lector profesional, ofendido por tales anacronismos y sin duda deseoso de una Edad Media más distante, es decir, más exótica, se asombró de semejantes continuidades discursivas preguntándome si la cuestión de "la humanidad de los judíos" no era tan retórica como aquella "del alma de las mujeres" y del ¡"sexo de los ángeles"! ¿Tendríamos miedo en este punto de la violencia intelectual del pasado cuyos remanentes alimentan nuestras propias formas simbólicas de enfrentamiento?

[25] Gavin I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley, Los Ángeles, Oxford, University of California Press, 1990; Robert Chazan, *Medieval stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley, Los Ángeles/Londres, University of California Press, 1997.



BIBLIOGRAFÍA

ANDIA, Isabel de (ed.), *Denys l'Aeropagite et sa posterité en Orient et Occident*, París, Études Augustiniennes, 1997.

ASSMAN, Jan, *Le prix du monothéisme*, París, Aubier, 2007.

BALIBAR, Etienne, "La violence des intellectuels", *Lignes 25*, 1995.

BENDA, Julien, *La trahision des clercs*, París, Gallimard, 1927.

BÉNICHOU, Paul, *Le sacre de l'écrivain, 1750-1830*, París, Gallimard, 1973, (Bibliothèque des Idées).

BROWN, Peter, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, Londres, University of California Press, 1989.

CASTEX, P. G. (ed.), *Comédie humaine*, París, Gallimard, 1981 (*Bibliothèque de la Pléiade*).

CHAZAN, Robert, *Medieval stereotypes and Modern Antisemitism*, Berkeley, Los Ángeles, Londres, University of California Press, 1997.

COMPAGNON, Antoine, *Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, París, Gallimard, 2005 (Bibliothèque des Idées).

CROOK, John, *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West. c.300-c.1200*, Oxford, Clarendon Press, 2000 (Oxford Historical Monographs, 2000).

DAHAN, Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, París, Le Cerf, 1990 (Patrimoine Judaïsme).

_______, *L'exégèse chrétienne de la Bible dans l'Occident médiéval* XII-XIVe *siècle*, París, Le Cerf, 1999 (Patrimoines Christianisme).

DELECLERCQ, Gilles, Michel Murat y Jacqueline Dangel, *La parole polémique*, París, Le Cerf, 2003.

DESBORDES, Françoise, "La place de l'Autre: remarques sur quelques emplois de *controversia* dans la réthorique latine", en Alain Le Boulluce (ed.), *La controverse religieuse et ses formes*, París, Le Cerf, 1995 (Patrimoines, Religions du Livre).

DUBY, Georges, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, Gallimard, 1978.



DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective antrhopologique sur l'idéologie moderne*, París, Le Seuil, 1991 (Colección Point).

FARIAS ZURITA, Víctor, "La sagrera catalana (*c*. 1025-*c*.1200): características y desarrollo de un tipo de asentamiento eclesial", *Studia Historica. Historia Medieval*, Salamanca, núm. 11, 1993.

FICHTENAU, Heinrich, *Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*, Munich, Beck, 1992.

FOSSIER, Robert, *Enfance de l'Europe: aspects économiques et sociaux, Xe-XIIe siècle*, París, Presses Universitaires de France (Nouvelle Clio. L'histoire et ses Problèmes).

GUERREAU, Alain, "Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale: struttura e dinamica di uno 'spazio' specifico", en Enrico Castelnuovo y Sergi Giuseppe (eds.), *Arti e storia nel Medievo. I: Tempi, spazi, istituzioni*, Turín, Einaudi, 2002.

HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, Albin Michel, 2002 (Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité).

HAHN, Alois, Gert Melville y Werner Rocke, *Norm und Krise von Kommunikation. Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter*, Münster, Lit, 2006.

HAUSSLING, Angelus, *Monchskonvent und Eucharistiefeier*, Münster, 1973, (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen).

HILDEBRANDT, M. M., *The External School in Carolingian Society*, Leyde, Brill, 1973 (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance).

IOGNA-PRAT, Dominique, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (800-1200)*, París, Le Seuil, 2006 (L'Univers Historique).

________, *Ordonner et exclure. Cluny et la societé chrétienne face à l'hérésie, au judaisme et à l'Islam (1000-1150)*, París, Aubier, 1998, (Collection Historique).

KOHLSCHEIN, Franz y Peter Wünsche, *Heiliger Raum. Architektur, Kunts und Liturgie im mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen*, Münster, Aschendorf, 1998 (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 82).

LAFFITTE, Marie-Pierre, Charlotte Denoël y Marianne Besseyre, *Trésors carolingiens. Livres manuscrits de Charlemagne à Charles le Chauve*, París, Bibliothèque Nationale de France, 2007.

LANGMUIR, Gavin I., *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley, Los Ángeles, Oxford, University of California Press, 1990.



LAUWERS, Michel, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, París, Aubier, 2005 (Colección Historique).

_______, "Représentation et gestion de l'espace dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle). I. L'inscription spatiale de l'*Ecclesia*", en Jean-Philippe Genet (ed.), *Rome et l'État moderne: une comparaison typologique*, Roma, École Française de Rome, 2007 (Collection de la École Française de Rome, 377).

LE GOFF, Jacques, *Les intellectuels au Moyen Âge*, París, Le Seuil, 1957 (Le Temps qui Court).

LE GOFF, Jacques y Jean-Claude Schmitt (dirs.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, París, Fayard, 1999.

LE JAN, Regine (ed.), *Les élites et la culture au haut Moyen Âge*, Turnhout, Brépols (Haut Moyen Âge) (en prensa).

LECLERCQ, Jean, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, París, Le Cerf, 1957.

LITTLE, Lester K., *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in romanesque France*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1993.

LOURDAUX, Willem y Daniel Verhest (eds.), *The concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13 th)*, Lovaina, The Hague, 1976 (Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia 4).

MARMURSZTEJN, Elsa, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et societé au XII siècle*, París, Belles Lettres, 2007.

MÉHU, Didier, *Paix et communauté autour de l'abbaye de Cluny, Xe-Xve siècle*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2001 (Collection d'Histoire et d'Archéologie Médiévales, 9).

MIRBT, Carl, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, Leipzig, 1894.

MONDZAIN, Marie-Jose, *Image, icône, économie,* París, Le Seuil, 1998.

MOORE, Robert Ian, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950-1250*, Oxford, Blackwell, 1987.

_______, "Heresy, repression, and social change in the age of Gregorian reform", en S. L. Waugh y P. D. Diehek (eds.), *Christendom and its discontents. Exclusion, persecution and rebellion, 1000-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

MOOS, Peter von, "L'individu ou les limites de l'institution eclesiale", en B. Bedos-Rezak y Dominique Iogna-Prat (eds.), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, París, Aubier, 2005.



MORRIS, Richard, *Churches in the Landscape*, London, Phoenix Giant, 1989.

———, "Baptismal places: 600-800", en Ian Wood y Lund Niels (eds.), *People and places in Northern Europe 500-1600. Essays in Honour of Peter Hayes Sawyer*, Woodbridge, Boydell Press, 1991.

NOBLE, Thomas F. X., *The Republic of St. Peter. The Birth of the Papal State 680-825*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1984 (Middle Ages).

ORTIGUES, Edmond, *La révélation et le droit*, París, Beauchesne, 2007.

REPSHER, Brian V., *The Rite of Church Dedication in the Early Medieval Era*, Lewiston-Queenston-Lampeter, Mellen, 1998.

RICHÉ, Pierre, *Éducation et culture dans l'Occident barbare VI-VIIe siècles*, París, Le Seuil, 1962 (L'univers historique).

ROBINSON, Ian Stuart, *Authority and Resistance in the Investiture Contest. The polemical liteature of the late Eleventh Century*, Manchester, Manchester University Press,1978.

ROSENWEIN, Barbara H., *Negotiating Space. Restraint and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 1999.

SEVILLA, Isidoro de, *Etimologías*, Libro IX, Cap. IV, *De civibus.*

TOUBERT, Pierre, *Les structures du Latium médiéval. La Latium méridional et la Sabine du IX siècle à la fin du XIIe siècle*, 2 v., Roma, École Française de Rome, 1973 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 221).

TREFFORT, Cécile, "Consécration de cimitière et contrôle épiscopal des lieux d'inhumation au X siècle", en Kaplan, Michel (ed.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, París, Presses de la Sorbonne, 2001, X-318 p. (Série Byzantina Sorbonensia).

WEBER, Max, *Sociologie des religions*, edición y traducción de J. -P. Grossein, París, Gallimard, 1996 (Bibliothèque des Sciences Humaines).

ZADORA-RIO, Élisabeth, "Le village des historiens et le village des archéologues", en Élisabeth Mornet (ed.), *Campagnes médiévales: l'homme et son espace. Études offerts à R. Fossier*, París, Presses de la Sorbonne, 1994, 736 p. (Histoire Ancienne et Médiévale, 31).

———, "Lieux d'inhumation et espaces consacrès. Le voyage d'Urbain II en France (août 1095-août 1096)", en André Vauchez (ed.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et morphologiques*, Roma, École Française de Rome, 2000, 473 p. (Collection de la École Française de Rome, 273).



_______, “The Making of Churchyards and Parish Territories in the Early Medieval Landscape of France and England in the 7th-12th Centuries: A Reconsideration”, *Medieval Archaeology*, Londres, núm. 47, 2003.

El presente volumen reúne las conferencias impartidas por el profesor Dominique Iogna-Prat en el marco de la cátedra Marcel Bataillon que se desarrolló en el Instituto de Investigaciones Históricas del 3 al 6 de noviembre de 2008. Los diversos textos que integran el libro presentan una visión novedosa y actualizada del importante papel que desempeñó la Iglesia en el seno de la sociedad medieval como articuladora del espacio social y del espacio rural, como transmisora y conservadora de los saberes de la antigüedad y, por último, como institución creadora de discursos políticos y de identidad comunitaria. La publicación de estos textos representa, sin duda, una valiosa aportación al panorama historiográfico mexicano, particularmente en el ámbito de la Edad Media.

Imagen de portada: *El juicio final*, fachada de la catedral de Saint-Pierre, Poitiers, Francia, siglo XIII
Fotografía: Martín Ríos
Diseño de portada: Deikon

Dominique Iogna-Prat   IGLESIA Y SOCIEDAD EN LA EDAD MEDIA

www.historicas.unam.mx



